VERÖFFENTLICHUNGEN ZUR IRANISTIK

(bis einschließlich Nr. 29: Veröffentlichungen der Kommission für Iranistik)

Bisher erschienen:

Nr. 1: MANFRED MAYRHOFER, Onomastica Persepolitana. Das altiranische Namengut der Persepolis-Täfelchen. Unter Mitarbeit von JÁNOS HARMATTA, WALTER HINZ, RÜDIGER SCHMITT und JUTTA SEIFFERT. 1973 (SBph, 286. Band)

Nr. 2: KARL JAHN, Die Geschichte der Kinder Israels des Rašīd ad-Dīn. 1973 (Dph, 114. Band)

Nr. 3: MANFRED MAYRHOFER, Zum Namengut des Avesta. 1977 (SBph, 308. Band, 5. Abhandlung)

Nr. 4: KARL JAHN, Die Frankengeschichte des Rašīd ad-Dīn. Einleitung, Übersetzung und Kommentar. 1977 (Dph, 129. Band)

Nr. 5: RONALD ZWANZIGER, Zum Namen der Mutter Zarathustras. (Sonderdruck aus Anzeiger, 114/1977)

Nr. 6: RÜDIGER SCHMITT, Die Iranier-Namen bei Aischylos. 1978 (SBph, 337. Band)

Nr. 7: MANFRED MAYRHOFER, Supplement zur Sammlung der altpersischen Inschriften. 1978 (SBph, 338. Band)

Nr. 8: KARL JAHN, Die Indiengeschichte des Rašīd ad-Dīn. Einleitung, vollständige Übersetzung, Kommentar und 80 Texttafeln. 1980 (Dph, 144. Band)

Nr. 9: OSWALD SZEMERÉNYI, Four Old Iranian Ethnic Names: Scythian – Skudra – Sogdian – Saka. 1980 (SBph, 371. Band)

Nr. 10: RÜDIGER SCHMITT, Altpersische Siegelinschriften. 1981 (SBph, 381. Band)

Nr. 11: KAIKHUSROO M. JAMASPASA, Aogəmadaēcā. A Zoroastrian Liturgy. 1982 (SBph, 397. Band)

Nr. 12: R. E. EMMERICK and P. O. SKJÆRVØ, Studies in the Vocabulary of Khotanese I. 1982 (SBph, 401. Band)

Nr. 13: MANFRED MAYRHOFER, Lassen sich Vorstufen des Uriranischen nachweisen? (Sonderdruck aus Anzeiger, 120/1983)

Nr. 14: REINHARD POHANKA, Zu einigen Architekturstücken von Tell-e Zohak bei Fasa, Südiran. (Sonderdruck aus Anzeiger, 120/1983)

Nr. 15: WILHELM EILERS, Iranische Ortsnamenstudien
Teil 1: Iranische Paß-Namen (Hochpässe)
Teil 2: Sonnenseite – Schattenseite. 1987 (SBph, 465. Band)

Nr. 16: REINHARD POHANKA, Die Masdjed-e Djoume in Darab, Südiran. (Sonderdruck aus Anzeiger, 121/1984)

ÖSTERREICHISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE, 716. BAND

VERÖFFENTLICHUNGEN ZUR IRANISTIK
HERAUSGEGEBEN VON BERT G. FRAGNER
NR. 31

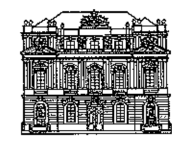
ANTONIO PANAINO

RITE, PAROLE ET PENSÉE DANS L'AVESTA ANCIEN ET RÉCENT

Quatre leçons au Collège de France
(Paris, 7, 14, 21, 28 mai 2001)

Édité par
VELIZAR SADOVSKI

avec la collaboration rédactionnelle de
SARA CIRCASSIA



VERLAG
DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
WIEN 2004

Vorgelegt von w.M. MANFRED MAYRHOFER in der Sitzung am 15. Oktober 2004

Mit der Gründung dieser Reihe wurden die „Veröffentlichungen der Kommission für Iranistik“ eingestellt. Die Zählung der Bände erfolgt im Anschluss an die der Veröffentlichungen der Kommission und führt deren Reihenfolge weiter.

Die verwendete Papiersorte ist aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff hergestellt, frei von säurebildenden Bestandteilen und alterungsbeständig.

ISBN 3-7001-3347-2

Druck: Ferdinand Berger & Söhne GesmbH., A-3580 Horn
Printed and bound in Austria

http://hw.oeaw.ac.at/3347-2
http://verlag.oeaw.ac.at

à la mémoire d'Ilya Gershevitch

úpa mā pépiśat támaḥ
kr̥ṣṇám̐, vyàktam asthita :
uṣa r̥ṇéva yātaya

(R̥v. 10. 127, 7)

MEM

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

Je remercie le Collège de France et son ancien administrateur, Président de l'Assemblée des professeurs, Monsieur le Professeur Jean LECLANT, et l'administrateur actuel, Monsieur le Professeur Jacques GLOWINSKI, de m'avoir invité à donner ces quatre leçons. À Jean KELLENS, maître et ami, qui a proposé mon nom à ses illustres collègues, je désire témoigner l'expression de ma plus sincère reconnaissance pour m'avoir donné l'occasion de professer ici mes recherches.

J'espère que durant ce mois de mai, il sera possible d'aborder une série de questions stratégiques dans l'interprétation du texte avestique, surtout dans sa dimension rituelle et spéculative, et de stimuler le débat, en ouvrant sur des conclusions nouvelles. Ma présence ici témoigne d'une période très longue de collaboration et d'échange intellectuel avec Jean KELLENS. Elle a commencé à une date devenue désormais ancienne - le milieu des années 80 - dans le siècle passé déjà -, quand j'ai eu le privilège de travailler sous son magistère à l'analyse de l'hymnologie avestique et en particulier du Tištar Yašt. Beaucoup de temps s'est passé depuis ces jours enthousiasmants à l'Université de Liège, mais aussi en travaillant entre Milan, Rome, Naples et Cambridge, où j'ai appris la dureté de notre discipline en étudiant *inter tela volantia* les doctrines, parfois si contrastantes, de Gherardo GNOLI, Ilya GERSHEVITCH avec celles de Jean KELLENS. L'impression la plus profonde de cette première expérience qui a signé ma carrière de chercheur a été celle d'une certaine indifférence aux polémiques strictement d'école et le désir d'aborder les problèmes sans trop d'idées à priori. Rien ne m'a semblé scandaleux dans le fait d'avoir appris beaucoup de choses inusuelles auprès de l'un de mes maîtres ou, pire, chez un autre. Que faire? Être libre de chercher les solutions avec beaucoup de prudence mais sans préjugés, sans recourir aux solutions basées sur des partis pris, prêt enfin à modifier opinion si l'analyse des données aboutissait à des conclusions rompant avec celles du passé. Surtout toujours garder la conscience que les différences sont une richesse pour nos études et qu'une dialectique, honnête, ouverte et partagée en amitié donne plus de résultats qu'une pensée platement univoque. Quand trop souvent les divergences d'école résultent dans le domaine de l'iranologie de problèmes personnels, je désire souligner que j'ai eu la chance de travailler dans les meilleures conditions possibles sur le plan psychologique avec un maître comme Gherardo GNOLI, qui a toujours donné l'entière liberté de recherche à ses élèves. C'est à lui qui je dois la décision concrète d'être parti étudier successivement avec KELLENS et GERSHEVITCH.

Ma présence ici témoigne du même esprit. C'est pourquoi je vous proposerais des interprétations parfois divergentes de celles de Jean KELLENS, mais je crois qu'il m'a invité surtout parce qu'il savait que de ces différences pouvait naître, sans tabous, sans une petite guerre théologique entre nous, quelque nouveauté. C'est aussi pour cette série de motivations – on peut dire de philosophie et méthodologie de la recherche – que je voudrais remercier encore une fois Jean KELLENS. Malheureusement je ne peux plus remercier mon maître de Cambridge, Ilya GERSHEVITCH, qui nous a quittés subitement le mercredi 11 Avril 2001. Je voudrais, avec la permission de Jean KELLENS, dédier ces quatre leçons à sa mémoire. Parmi les iranistes dont on a pleuré la perte ces dernières années, il a sans doute été un des plus remarquables par la qualité de son savoir ainsi que par son sens de l'humanité allié à celui de l'humour. De tels traits sont si irremplaçables dans notre discipline que je m'incline à la pensée de celui qui a su nous donner une telle leçon.

Je ne sais si je parviendrai à vous convaincre; en tous cas j'espère stimuler un débat et une discussion sur des sujets qui, à partir du monde iranien et sa civilisation, peuvent être d'un intérêt plus général[1].

En fin je désire remercier mes collègues et amis de Vienne, en particulier Monsieur le Professeur Bert FRAGNER, directeur de l'Institut für Iranistik de l'Académie autrichienne, pour l'honneur qu'il m'a fait en m'invitant à publier mon travail dans la série «Österreichische Akademie der Wissenschaften – Veröffentlichungen zur Iranistik» qu'il dirige.

Antonio PANAINO
Université de Bologne
(Antenne de Ravenne)

Milan – Ravenne – Paris

[1] Je voudrais aussi remercier Éric PHALIPPOU qui m'a beaucoup aidé dans la rédaction de la version française de ces leçons avec des suggestions très importantes sur les problématiques de caractère anthropologique. Je désire aussi remercier mes collègues Carlo CERETI, Philippe GIGNOUX, Gherardo GNOLI, Jean KELLENS, Velizar SADOVSKI, Chlodwig WERBA, qui ont relu mon texte suggérant nombre de corrections et de suggestions. Ces leçons sont publiées sous le patronage de l'Association Académique Internationale.

BIBLIOGRAPHIE

ALPER 1989 — H. P. ALPER [ed.], *Understanding Mantras*, Albany, N.Y. 1989.

ALPER 1991 — H. P. ALPER [ed.], *Understanding Mantras*, SUNY Series in Religious Studies, Delhi 1991.

AMOUZGAR – TAFAZZOLI 2000 — J. AMOUZGAR – A. TAFAZZOLI, *Le cinquième livre du Dēnkard*, Studia Iranica, Cahier 23, Paris 2000.

ANQUETIL-DUPERRON 1771 — A. H. ANQUETIL-DUPERRON, *Zend-Avesta, Ouvrage de Zoroastre Contenant les Idées Théologiques, Physiques et Morales de ce Législateur, les Cérémonies du Culte Religieux qu'il a établi, et plusieurs traités importants relatifs à l'histoire des Parses*, traduit en français sur l'original Zend, avec des Remarques et accompagné de plusieurs Traités propres à éclaircir les Matières qui sont l'object. Deux tomes en trois parties, Paris 1771.

AUFRECHT 1877 — Th. AUFRECHT, *Die Hymnen des Ṛigveda*. I : *Maṇḍala I–VI*, II : *Maṇḍala VII–X*, Zweite Auflage, Bonn 1877.

BAILEY 1930 — H. W. BAILEY, «To the Žamasp-Namak, I», *BSOS* 6, 1930, 55–85.

BARR 1945 — K. BARR, «Principia Zarathustriaca», in : *Øst og Vest: afhandlinger tilegnede Arthur Christensen* [...] *af nordiske orientalister og folkemindeforskere*. Red. af K. BARR og H. ELLEKILDE. København 1945, 130–139.

BARR 1954 — K. BARR, *Avesta, et Udvalg af zarathustriske Tekster oversat og forklaret*, Verdensreligionernes Hovedværker under Redaktion af P. TUXEN og Aa. MARCUS, Tredie Bind, København 1954.

BARTHOLOMAE 1879 — Chr. BARTHOLOMAE, *Die Gāθā's und heiligen Gebete des altiranischen Volkes*, Halle 1879.

BARTHOLOMAE 1904 — Chr. BARTHOLOMAE, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg 1904.

BARTHOLOMAE 1905 — Chr. BARTHOLOMAE, *Die Gatha's des Awesta*. Zarathushtra's Verspredigten, Strassburg 1905.

BATTISTI – ALESSIO 1975 — C. BATTISTI – G. ALESSIO, *Dizionario Etimologico Italiano*. I–V, Firenze 1975.

BAUSANI 1959 — A. BAUSANI, *Persia religiosa da Zaratustra a Bahâ'u'llâh*, La Cultura 4, Milano 1959 (réimpression Cosenza 1999).

BAUSANI 1966 — A. BAUSANI, «Il mito in Grecia e in Iran», in : *La Persia e il mondo greco-romano*, Atti dei Convegni dell'Accademia dei Lincei, Roma 1966, 413–421.

BECHERT 1986 — H. BECHERT, *Die Lebenszeit des Buddha – das älteste feststehende Datum der indischen Geschichte?*,

Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse 1986, 4, 129–184.

BECHERT 1991–92 H. BECHERT [ed.], *The Dating of the Historical Buddha. / Die Datierung des historischen Buddha*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, 3. Folge, 189: Symposien zur Buddhismusforschung, 4, ed. by H. BECHERT, I–II, Göttingen 1991–92.

BEDUHN 2000 J. D. BEDUHN, *The Manichaean Body. In Discipline and Ritual*, Baltimore (Maryland) and London 2000.

BEEKES 1988 R. S. P. BEEKES, *A Grammar of Gatha-Avestan*, Leiden 1988.

BENVENISTE 1933 E. BENVENISTE, «La témoignage de Théodore bar Kōnay sur le zoroastrisme», *MO* 26, 1933, 170–215.

BENVENISTE 1935 E. BENVENISTE, *Les infinitifs avestiques*, Paris 1935.

BENVENISTE 1945 E. BENVENISTE, «La doctrine médicale des Indo-Européens», *RHR* 130, 1945, 5–12.

BENVENISTE 1954 E. BENVENISTE, «Avestica», in : *Donum natalicium H. S. Nyberg oblatum*. Ed. cur. E. GREN, B. LEWIN [*et al.*], Uppsala 1954, 17–26.

BENVENISTE 1958 E. BENVENISTE, «La phrase relative, problème de syntaxe générale», *BSL* 53/1, 1958, 39–54.

BENVENISTE 1964 E. BENVENISTE, «Sur la terminologie iranienne du sacrifice», *Journal Asiatique* 252, 1964, 45–58.

BENVENISTE 1969 E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. I : *Économie, parenté, société*, II : *Pouvoir, droit, religion*, Paris 1969.

BERGAIGNE 1878 – 1883 – 1897 A. BERGAIGNE, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda, I–IV*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, IVe Section – Sciences philologiques et historiques, Fasc. 36, 53, 54 et 117, Paris 1878 – 1883 – 1897.

BIANCHI 1958 U. BIANCHI, *Zamān i Ôhrmazd. Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza*, Torino, Storia e Scienza delle Religioni, 1958.

BIANCHI 1960 U. BIANCHI, *Teogonie e Cosmogonie*, Universale Studium 69, Roma 1960.

BIANCHI 1977 U. BIANCHI, «L'inscription des "daivas" et le zoroastrisme des Achéménides», *RHR* 192, 1977, 3–30.

BIANCHI 1978 U. BIANCHI, «La doctrine zarathustrienne des deux esprits», in : U. BIANCHI, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Studies in the History of Religions, Supplement to *Numen* 38, Leiden 1978, 361–389.

BIARDEAU – MALAMOUD 1996 M. BIARDEAU – Ch. MALAMOUD, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études – Sciences Religieuses, LXXIX, Louvain – Paris 1996.

BIZOS 1972 = XÉNOPHON 1972

BOYCE 1975 M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism*. I: *The Early Period*, Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung : Der Nahe und der Mittlere Osten, Achter Band : Religion, Erster Abschnitt : Religionsgeschichte des Alten Orients. Lieferung 2, Heft 2A, Leiden - New York - København - Köln 1975.

BOYCE 1979 M. BOYCE, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, Library of Religious Beliefs and Practices, London 1979.

BOYCE 1982 M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism*. II : *Under the Achaemenians*, Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung : Der Nahe und der Mittlere Osten, Achter Band: Religion, Erster Abschnitt : Religionsgeschichte des Alten Orients. Lieferung 2, Heft 2A, Leiden - New York - København - Köln 1982.

BOYCE 1992 M. BOYCE, *Zoroastrianism : Its Antiquity and Constant Vigour*, Columbia Lectures on Iranian Studies 7, Costa Mesa (California) – New York 1992.

BURKERT 1972 W. BURKERT, *Homo necans*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 32, Berlin – New York 1972. (*Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, tr. by P. BING, Berkeley – Los Angeles – London 1983).

BURKERT 1979 W. BURKERT, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Sather Classical Lectures 47, Berkeley 1979. (*Mito e rituale in Grecia. Struttura e Storia*, tr. it. par F. NUZZACCO de *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Biblioteca Universale Laterza, Roma – Bari 1996).

BURKERT 1990 W. BURKERT, *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Kleine kulturwissenschaftliche Bibliothek 22, Berlin 1990. (*Origini selvagge. Sacrificio e mito nella Grecia arcaica*, Biblioteca Universale Laterza, Roma – Bari 1998).

BURKERT 1996 W. BURKERT, *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge (Mass.) – London 1996.

BURROW 1973 Th. BURROW, «The Proto-Indoaryans», *Journal of the Royal Asiatic Society* 1973, 123–140.

CALAND 1891 W. CALAND, *Zur Syntax der Pronomina im Avesta*, Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde. Deel 20, Amsterdam 1891.

CANTERA 2003 A. CANTERA, «Zu avestisch *aṣ̌a-*», in : *Paitimāna.*

Essays in Iranian, Indo-European, and Indian Studies in Honor of Hanns-Peter Schmidt. Vol. I and II, ed. by S. ADHAMI. Costa Mesa (California) 2003, 250–265.

CASARTELLI 1886 Ch. CASARTELLI, «Un traité pehlevi sur la médecine», *Le Muséon* 5, 1886, 296–316.

CASSIRER 1923 E. CASSIRER, *Die Philosophie der symbolischen Formen*, Band II : *Das mythische Denken*. Darmstadt 1923. Reprint : 1997. (*Filosofia delle Forme Simboliche*, II : *Il pensiero mitico*, trad. ital. par E. ARNAUD, Pensatori del Nostro Tempo, Firenze 1964; *La philosophie des formes symboliques*, 2 : *La pensée mythique*, tr. fr. par J. LACOSTE, Le sens commun, Paris 1972).

CHRISTENSEN 1941 A. CHRISTENSEN, *Essai sur la démonologie iranienne*, Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser, XXVII, 1, København 1941.

CIRCASSIA 1999 S. CIRCASSIA, *L'inno avestico a Druuāspā*, Tesi di Laurea, Facoltà di Conservazione dei Beni Culturali, Università degli Studi di Bologna, Sede di Ravenna, Ravenna (dissertazione inedita) 1999.

CLEMEN 1920 C. CLEMEN, *Fontes Historiae Religionis Persicae*. Fontes Historiae Religionis ex Auctoribus Graecis et Latinis Collectis edidit C. CLEMEN, Fasciculus I, Bonnae 1920.

COOMARASWAMY 1942 A. K. COOMARASWAMY, «*Ātmayajña*: self-sacrifice», *Harvard Journal of Asiatic Studies* 6, 1942, 358–398. (tr. it. par F. COLLINO, «Ātmayajña: il sacrificio di sé», *Perennia Verba* 4, 2000, 3–58).

CORNFORD 2002 F. M. CORNFORD, *Dalla religione alla filosofia. Uno studio sulle origini della speculazione occidentale*, tr. it. par G. SCALERA MCCLINTOCK de *From Religion to Philosophy*, London 1912. (Reprint : Princeton, N.Y. Mythos 1991), Il Vello d'Oro, Lecce 2002.

CROISET 1925 = PLATON 1925

DAFFINÀ 1987 P. DAFFINÀ, «Senso del tempo e senso della storia. Computi cronologici e storicizzazione del tempo», *RSO* 61, 1987, 1–71.

DARMESTETER 1877 J. DARMESTETER, *Ormazd et Ahriman. Leur origine et leur histoire*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études – Sciences philologiques et historiques 29, Paris 1877.

DARMESTETER 1892-93 J. DARMESTETER, *Le Zend-Avesta*, vol. I-III. Annales du Musée Guimet, 21, 22, 24. I-II, Paris 1892. III, Paris 1893.

DELLA CASA 1993 C. DELLA CASA, *Il Giainismo*, Gli archi, Torino ^{2}1993.

DE MENASCE 1945 J. DE MENASCE, *Škand-Gumānīk Vičār. Une apologétique mazdéenne du 9e siècle. La solution décisive des doutes*, Texte pazand-pehlevi transcrit, trad. et

comm. Collectanea Friburgensia, N.S. Fasc. 30, Fribourg en Suisse 1945.

DHABHAR 1949 B. N. DHABHAR, *Pahlavi Yasna and Visperad*, Edited with an Introduction and a Glossary of Select Terms, Pahlavi Text Series, Bombay 1949.

DONIGER O'FLAHERTY 1989 W. DONIGER O'FLAHERTY, *Dall'Ordine al Caos*, ed. it. par M. PIANTELLI de *Hindu Myths*. Sourcebook translated from the Sanskrit (Penguin Classics: Religion. Mythology, London *et al.* 1975), Biblioteca della Fenice, Parma 1989.

DONIGER [O'FLAHERTY] 2002 W. DONIGER, *Le origini del male nella mitologia indù*, tr. it. par V. VERGIANI de W. DONIGER O'FLAHERTY, *The Origins of Evil in Hindu Mythology* (Hermeneutics, studies in the history of religions 6, Berkeley 1976), Il Ramo d'Oro, Milano 2002.

DUCHESNE-GUILLEMIN 1936 J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Études de morphologie iranienne*. Vol. I : *Les composés de l'Avesta*, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liége 74, Paris – Liége 1936.

DUCHESNE-GUILLEMIN 1949 J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre. Étude critique avec une traduction commentée des Gâthâ*, Les Dieux et les Hommes, Paris 1949.

EGGELING 1900 J. EGGELING, *The Śatapatha-Brâhmaṇa according to the Text of the Mâdhyandina School*, Part V, Books 11, 12, 13, 14, Sacred Books of the East 44, Oxford 1900 (réimpression Bombay 1994).

EICHNER-KÜHN 1976 I. EICHNER-KÜHN, «Vier altindische Wörter», *MSS* 34, 1976, 21–37.

FALK 1986 M. FALK, *Il mito psicologico nell'India antica*, nouvelle édition, Il ramo d'oro, Milano 1986 (Première ed. Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche. Ser. 6, 8, 5, Roma 1939).

FALK 1997 H. FALK, «The Purpose of Ṛgvedic Ritual», in : *Inside the Texts, beyond the Texts. New Approaches to the Study of the Vedas. Proceedings of the International Vedic Workshop, Harvard University, June 1989*, ed. by M. WITZEL, Harvard Oriental Series : Opera Minora, 2, Cambridge (Mass.) 1997, 69–88.

FROIDEFONT 1988 = PLUTARQUE 1988

GEIGER 1934 B. GEIGER, «*Ṛta* und Verwandtes», *WZKM* 41, 1934, 107–126.

GELDNER 1886 K. F. GELDNER, *Avesta : the Sacred Books of the Parsis*, Part I : *Prolegomena. Yasna*, Stuttgart 1886.

GELDNER 1889 K. F. GELDNER, *Avesta : the Sacred Books of the Parsis*, Part II : *Vispered and Khorda Avesta*, Stuttgart 1889.

GELDNER 1896 K. F. GELDNER, *Avesta : the Sacred Books of the Parsis*, Part III : *Vendîdâd*, Stuttgart 1896.

GELDNER 1907 K. F. GELDNER, *Der Rigveda in Auswahl*, Erster Teil : *Glossar*, Stuttgart 1907.

GELDNER 1909 K. F. GELDNER, *Der Rigveda in Auswahl*, Zweiter Teil: *Kommentar*, Stuttgart 1909.

GELDNER 1951-1957 K. F. GELDNER, *Der Rig-Veda*, Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen, I–IV, Harvard Oriental Series: 33, 34, 35, 36, Cambridge (Massachusetts) 1951-1957.

GERSHEVITCH 1952 I. GERSHEVITCH, Compte-rendu de J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *The Hymns of Zarathustra*, tr. par Mrs. M. HENNING, London, *JRAS* 1952, 174–178.

GERSHEVITCH 1959 I. GERSHEVITCH, *The Avestan Hymn to Mithra*, University of Cambridge, Oriental Publications No. 4. Cambridge 1959 (Reprint Cambridge 1967).

GERSHEVITCH 1964 I. GERSHEVITCH, «Zoroaster's Own Contribution», *Journal of Near Eastern Studies* 23, 1964, 12–38.

GERSHEVITCH 1975 I. GERSHEVITCH, «Die Sonne das Beste», in : *Mithraic Studies*. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies. Vol. I, ed. by J. R. HINNELLS. Manchester 1975, 68–89.

GERSHEVITCH 1986 I. GERSHEVITCH, «*mazdåščā ahuråŋhō*», in : *Studia Grammatica Iranica. Festschrift für Helmut Humbach*, herausgegeben von R. SCHMITT und P. O. SKJÆRVØ, Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, Beiheft N.F. 13, München 1986, 83–101.

GERSHEVITCH 1995 I. GERSHEVITCH, «Approaches to Zoroaster's Gathas», *Iran* 33, 1995, 1–29.

GIGNOUX 2001 Ph. GIGNOUX, *Man and Cosmos in Ancient Iran*, Serie Orientale Roma XCI, Roma 2001.

GIRARD 1972 R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris 1972.

GNOLI 1962 Gh. GNOLI, «Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo», *AION* N.S. 12, 1962, 95–128.

GNOLI 1963 Gh. GNOLI, «Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione», *AION* N.S. 13, 1963, 163–193.

GNOLI 1965 Gh. GNOLI, «Lo stato di "maga"», *AION* N.S. 15, 1965, 105–117.

GNOLI 1979 Gh. GNOLI, «*Ašavan*. Contributo allo studio del libro di Ardā Wirāz», in : *Iranica*, a cura di Gh. GNOLI e A. V. ROSSI, Istituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici, Series Minor X, Napoli 1979, 387–452.

GNOLI 1985 Gh. GNOLI, *De Zoroastre à Mani*, Quatre leçons au Collège de France, Travaux de l'Institut d'Études Iraniennes de l'Université de la Sorbonne Nouvelle 11, Paris 1985.

GNOLI 1991 Gh. GNOLI, «L'Iran antico e lo Zoroastrismo», in : *Trattato di Antropologia del Sacro*. Diretto da Julien Ries. Vol. 2 : *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Milano 1991, 105–147.

GNOLI 1994 Gh. GNOLI, «Le religioni dell'Iran antico e Zoroastro (Parte I)», «La religione zoroastriana (Parte II)», in : *Storia delle religioni*, a cura di G. FILORAMO. Vol. 1 : *Le religioni antiche*, Enciclopedie del Sapere, Roma – Bari 1994, 455–565.

GNOLI 1995 Gh. GNOLI, «Einige Bemerkungen zum altiranischen Dualismus», in : *Proceedings of the Second European Conference of Iranian Studies held in Bamberg, 30th September to 4th October 1991 by the Societas Iranologica Europaea*, ed. by Gh. GNOLI – B. FRAGNER (*et alii*), Serie Orientale Roma LXXIII, Roma 1995, 213–231.

GNOLI 1995/96 Gh. GNOLI, «Zoroastro nelle fonti classiche: problemi attuali e prospettive della ricerca», *Studi Urbinati* 67, 1995/96, 281–295.

GNOLI 1997 Gh. GNOLI, «Sulla data di Zoroastro nel Proemio di Diogene Laerzio», in : ΜΟΥΣΑ. *Scritti in onore di Giuseppe Morelli*, Edizioni e Saggi Universitari di Filologia Classica. Fuori Sezione 5, Bologna 1997, 179–195.

GNOLI 1997/98 Gh. GNOLI, «Zoroastro nella nostra cultura», *Studi Urbinati* 68, 1997/98, 205–219.

GNOLI 2000 Gh. GNOLI, *Zoroaster in History*, Biennial Yarshater Lecture Series 2, New York 2000.

GONDA 1959 J. GONDA, *Epithets in the Ṛgveda*, Disputationes Rheno-Trajectinae IV, 's-Gravenhage 1959.

GONDA 1962 J. GONDA, *Les religions de l'Inde*. I: *Védisme et hindouisme ancien*, traduit de l'allemand par L. JOSPIN, Bibliothèque Historique: Les Religions de l'Humanité, Paris 1962.

GONDA 1980 J. GONDA, *Vedic Ritual. The Non-Solemn Rites*, Handbuch der Orientalistik : Zweite Abteilung : Indien, Vierter Band : Religionen, Erster Abschnitt, Leiden [*et al.*] 1980.

GONDA 1983 J. GONDA, «Vedic Gods and the Sacrifice», *Numen* 30, 1983, 1–33.

GONDA 1985 J. GONDA, *Change and Continuity in Indian Religion*, 1st Indian ed. New Delhi 1985 (First ed. : Disputationes Rheno-Trajectinae IX, London [*et al.*] 1965).

GRASSMANN 1996 H. GRASSMANN, *Wörterbuch zum Rig-Veda*. 6, überarbeitete und ergänzte Auflage von M. KOZIANKA, Wiesbaden 1996.

GRAY 1929 L. H. GRAY, *The Foundations of the Iranian Religions*,

Being a Series of the Ratanbai Katrak Lectures Delivered at Oxford. K. R. Cama Oriental Institute Publication No. 5, Bombay 1929.

GRUENWALD 2001a — I. GRUENWALD, «Paul and Ritual Theory. The Case of the "Lord's Supper" in Corinthians 10 and 11», in : *Antiquity and Humanity. Essays on Ancient Religion and Philosophy Presented to Hans Dieter Betz on His 70th Birthday*, ed. by A. Y. COLLINS and M. M. MITCHELL, Tübingen 2001, 159–187.

GRUENWALD 2001b — I. GRUENWALD, «Sacrifices in Biblical Literature and Ritual Theory», *Review of Rabbinic Judaism* 4/1, 2001, 1–44.

GRUENWALD 2003 — I. GRUENWALD, *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel*, The Brill Reference Library of Judaism, vol. 10, Leiden [*et al.*] 2003.

HAUDRY 1977 — J. HAUDRY, *L'emploi des cas en védique. Introduction à l'étude des cas en indo-européen*, Les Hommes et les Lettres 5, Lyon 1977.

HEESTERMAN 1959 — J. C. HEESTERMAN, «Reflections on the Significance of the Dakṣiṇā», *IIJ* 3, 1959, 241–258.

HENNING 1937 — W. B. HENNING, «A List of Middle Persian and Parthian words», *BSOS* 9, 1937, 79–92.

HÉRODOTE 1946 — HÉRODOTE, *Histoires*, texte établi et traduit par PH.-E. LEGRAND. Livre I : *Clio*, Collection des Universités de France, Paris 1946.

HERRENSCHMIDT – KELLENS 1994 — Cl. HERRENSCHMIDT – J. KELLENS, «Le question du rituel dans le mazdéisme ancien et achéménide», *Archives de Sciences Sociales des Religions* 84, 1994, 45–67.

HILLEBRANDT 1897 — A. HILLEBRANDT, *Ritual-Litteratur. Vedische Opfer und Zauber*, Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, herausgegeben von G. BÜHLER, III. Band, 2. Heft, Strassburg 1897.

HINTZE 1995 — A. HINTZE, «The Rise of the Saviour in the Avesta», in : *Iran und Turfan. Beiträge Berliner Wissenschaftler, Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet*, hrsg. von CHR. RECK und P. ZIEME, Iranica, Band 2, Wiesbaden 1995, 77–97.

HINTZE 2000 — A. HINTZE, *'Lohn' im Indoiranischen. Eine semantische Studie des Rigveda und Avesta*, Beiträge zur Iranistik, Band 20, Wiesbaden 2000.

HINTZE 2002 — A. HINTZE, «On the literary structure of the Older Avesta», *BSOAS* 65, 2002, 31–51.

HOFFMANN 1975 — K. HOFFMANN, *Aufsätze zur Indoiranistik*, herausgegeben von J. NARTEN, Band 1, Wiesbaden 1975.

HOFFMANN 1976 — K. HOFFMANN, *Aufsätze zur Indoiranistik*, herausgegeben von J. NARTEN, Band 2, Wiesbaden 1976.

HOFFMANN 1992 — K. HOFFMANN, *Aufsätze zur Indoiranistik*, herausgegeben von S. GLAUCH, R. PLATH, S. ZIEGLER, Band 3, Wiesbaden 1992.

HOFFMANN – FORSSMAN 1996 — K. HOFFMANN – B. FORSSMAN, *Avestische Laut- und Flexionslehre*, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 84, Innsbruck 1996.

HUBERT – MAUSS 1897-98 [1899] — H. HUBERT – M. MAUSS, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, *Année Sociologique* 2, 1897-1898 [1899], 29–138 = MAUSS 1968: 193–307.

HUMBACH 1957 — H. HUMBACH, «Ahura Mazdā und die Daēvas», *WZKS* 1, 1957, 81–94.

HUMBACH 1959 — H. HUMBACH, *Die Gathas des Zarathustra*, I. *Einleitung, Text, Übersetzung, Paraphrase*. II. *Kommentar*. Indogermanische Bibliothek, Reihe 1 : Lehr- und Handbücher, Heidelberg 1959.

HUMBACH 1984 — H. HUMBACH, *A Western Approach to Zarathustra*, Government fellowship lectures. *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute* 51, Bombay 1984.

HUMBACH 1991 — H. HUMBACH, *The Gāthās of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts*, in collaboration with J. ELFENBEIN and P. O. SKJÆRVØ, I. *Introduction, Text and Translation*. II. *Commentary*. Indogermanische Bibliothek, Reihe 1 : Lehr- und Handbücher, Heidelberg 1991.

HUMBACH 1998 — H. HUMBACH, «Zarathushtra, Prophet and Poet», in : *New Approaches to the Interpretation of the Gāthās. Proceedings of the First Gāthā Colloquium Held in Croydon, England (5th–7th November 1993) under the Auspices of the World Zoroastrian Organisation*, ed. by F. VAJIFDAR, Whyteleafe (Surrey) 1998, 27–41.

HUMBACH – ICHAPORIA 1994 — H. HUMBACH – P. ICHAPORIA, *The Heritage of Zarathushtra. A New Translation of His Gāthās*, Heidelberg 1994.

HUXLEY 1966 — J. HUXLEY, *A Discussion on Ritualization of Behaviour in Animals and Man*, Organized by Sir J. HUXLEY, Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Series B, Biological Sciences, Vol. 251, Nr. 772, London 1966.

INSLER 1975 — S. INSLER, *The Gāthās of Zarathustra*, Acta Iranica 8, (= Série 3 : Textes et Mémoires, 1), Téhéran – Liège 1975.

IZUTSU 1956 — T. IZUTSU, *Language and Magic. Studies in the Magical Function of Speech*, Studies in the Humanities and Social Relations (Keio Gijuku Daigaku), n. 1, Tokyo 1956.

JACKSON 1899 — A. V. W. JACKSON, *Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran*, New York 1899.

JACKSON 1928 — A. V. W. JACKSON, *Zoroastrian Studies : the Iranian Religion and Various Monographs*, Columbia University Indo-Iranian Series, Vol. 12, New York 1928.

JAMISON – WITZEL 1992 — S. JAMISON – M. WITZEL, *Vedic Hinduism*, (URL: www.people.fas.harvard.edu/~witzel/vedica.pdf) 1992.

KEITH 1920 — A. B. KEITH, *Rigveda Brahmanas : The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmaṇas of the Rigveda* Translated from the Original Sanskrit, Harvard Oriental Series 25, Cambridge (Massachusetts) 1920.

KELLENS 1974a — J. KELLENS, *Les noms-racines de l'Avesta*, Beiträge zur Iranistik, Band 7, Wiesbaden 1974.

KELLENS 1974b — J. KELLENS, «Saošyaṇt», *Studia Iranica* 3, 1974, 187–209.

KELLENS 1976 — J. KELLENS, «Trois réflexions sur la religion des Achéménides», *Studien zur Indologie und Iranistik* 2, 1976, 113–132.

KELLENS 1984 — J. KELLENS, *Le verbe avestique*, Wiesbaden 1984.

KELLENS 1987 — J. KELLENS, «Quatre siècles obscurs», in : *Transition Periods in Iranian History. Actes du Symposium de Fribourg-en-Brisgau (22–24 Mai 1985)*, Studia Iranica, Cahier 5, Paris 1987, 135–139.

KELLENS 1989a — J. KELLENS, «Le sens du vieil-avestique *hātąm*», *MSS* 50, 1989, 51–64.

KELLENS 1989b — J. KELLENS, «Ahura Mazdā n'est pas un dieu créateur», in : *Études irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard*, réunies par CH.-H. DE FOUCHECOUR et PH. GIGNOUX, Studia Iranica, Cahier 7, Paris 1989, 217–228.

KELLENS 1990 — J. KELLENS, «Un avis sur vieil-avestique *mainiiu-*», *MSS* 51, 1990, 97–123.

KELLENS 1991a — J. KELLENS, *Zoroastre et l'Avesta ancien. Quatre leçons au Collège de France*, Travaux de l'Institut d'Études Iraniennes de l'Université de la Sorbonne Nouvelle 14, Paris 1991.

KELLENS 1991b — J. KELLENS, «Les fragments vieil-avestiques du Y. 56», *MSS* 52, 1991, 127–135.

KELLENS 1994 — J. KELLENS, *Le panthéon de l'Avesta ancien*, Wiesbaden 1994.

KELLENS 1995 — J. KELLENS, «L'âme entre le cadavre et le paradis», *Journal Asiatique* 283, 1995, 19–56.

KELLENS 1996 — J. KELLENS, «Commentaire sur les premiers chapitres du Yasna», *Journal Asiatique* 284, 1996, 37–108.

KELLENS 2000 — J. KELLENS, *Essays on Zarathustra and Zoroastrianism*, translated and edited by P. O. SKJÆRVØ, Bibliotheca Iranica : Zoroastrian studies series 1, Costa Mesa (California) 2000.

KELLENS 2001a — J. KELLENS, «Langues et religions de l'Iran», *Annuaire du Collège de France 1999–2000. Résumé des Cours et Travaux*, Paris 2001, 721–751.

KELLENS 2001b — J. KELLENS, «L'ellipse du temps», in : *Anusantatyai. Festschrift für Johanna Narten zum 70. Geburtstag*, herausgegeben von A. HINTZE und E. TICHY, Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, Beiheft N.F. 19, Dettelbach 2001, 127–131.

KELLENS – PIRART 1988 — J. KELLENS – E. PIRART, *Les textes vieil-avestiques*. I : *Introduction, texte et traduction*, Wiesbaden 1988.

KELLENS – PIRART 1990 — J. KELLENS – E. PIRART, *Les textes vieil-avestiques*. II: *Répertoires grammaticaux et lexique*, Wiesbaden 1990.

KELLENS – PIRART 1991 — J. KELLENS – E. PIRART, *Les textes vieil-avestiques*. III: *Commentaire*, Wiesbaden 1991.

KELLENS – PIRART 1997 — J. KELLENS – E. PIRART, «La strophe des jumeaux: stagnation, extravagance et méthodes d'approches», *Journal Asiatique* 285, 1997, 31–72.

KLEIN 1985 — J. S. KLEIN, *Toward a Discourse Grammar of the Rigveda*. Volume I : Coordinate Conjunction. Part 1 : *Introduction, ca, utá*. Part 2 : *ú; áthā, átho, ádha, ā́d; vā; ápi*, Indogermanische Bibliothek, Erste Reihe : Lehr- und Handbücher 30, Heidelberg 1985.

KONOW 1937 — St. KONOW, «Medhā and Mazdā», in : *Jhā Commemoration Volume, Essays on Oriental Subjects*, Poona 1937, 217–222.

KOTWAL – BOYD 1991 — F. M. KOTWAL – J. W. BOYD, *A Persian Offering. The Yasna : A Zoroastrian Liturgy*, Studia Iranica, Cahier 8, Paris 1991.

KREYENBROEK 1985 — Ph. KREYENBROEK, *Sraoša in the Zoroastrian Tradition*, Orientalia Rheno-Traiectina, n. 28, Leiden 1985.

KRICK 1982 — H. KRICK, *Das Ritual der Feuergründung (Agnyādheya)*, Wien 1982.

KUIPER 1957 — F. B. J. KUIPER, «Avestan *mazdā-*», *IIJ* 1, 1957, 86–95.

KUIPER 1976 — F. B. J. KUIPER, «Ahura Mazdā "Lord Wisdom"», *IIJ* 18, 1976, 25–42.

LEGRAND 1946 — = HÉRODOTE 1946

LÉVI 1898 — S. LÉVI, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmaṇas*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études – Sciences Religieuses, onzième volume, Paris 1898.

LÉVI-STRAUSS 1960 — Cl. LÉVI-STRAUSS, «Leçon inaugurale faite le mardi 5 janvier 1960, Collège de France, Chaire d'Anthropologie sociale», *Annuaire du Collège de France*, Collection de Leçons Inaugurales n. 31. Paris 1960 (rééditée en LÉVI-STRAUSS 1973, 11–44).

LÉVI-STRAUSS 1964 — Cl. LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques I: Le cru et le cuit*, Paris 1964.

LÉVI-STRAUSS 1973 — Cl. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale II*, Paris 1973.

LIVERANI 2000 — M. LIVERANI, *Antico Oriente. Storia, Società, Economia*, Roma – Bari [5]2000 (Pr. éd. 1988).

LIVERANI 2003 — M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Roma – Bari 2003.

LOMMEL 1927 — H. LOMMEL, *Die Yäšt's des Awesta übersetzt und eingeleitet*, Quellen der Religionsgeschichte, Bd. 15, Gruppe 6, Göttingen – Leipzig 1927.

LOMMEL 1930 — H. LOMMEL, *Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt*, Tübingen 1930.

LOMMEL 1955 — H. LOMMEL, «Zarathustras Priesterlohn», in : *Studia Indologica. Festschrift für Willibald Kirfel zum 70. Geburtstag*, herausgegeben von O. SPIES, Bonner Orientalische Studien 3, Bonn 1955, 187–195 (ré-édité par SCHLERATH 1970, 199–207).

LUBOTSKY 1997 — A. LUBOTSKY, *A Ṛgvedic Word Concordance. Parts 1 and 2*, American Oriental Series, vols. 82 and 83, New Haven (Conn.) 1997.

LUBOTSKY 2002 — A. LUBOTSKY, «Scythian Elements in Old Iranian», in: *Indo-Iranian Languages and Peoples*, ed. by N. SIMS-WILLIAMS, Oxford 2002, 189–202.

LÜDERS 1959 — H. LÜDERS, *Varuṇa*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von L. Alsdorf. Band II: *Varuṇa und das Ṛta*, Göttingen 1959.

LUDWIG 1876 — A. LUDWIG, *Der Rigveda oder die heiligen Hymnen der Brâhmana*, zum ersten Male vollständig ins Deutsche übersetzt mit Commentar und Einleitung, Band I–II, Prag 1876.

MACDONELL 1898 — A. A. MACDONELL, *Vedic Mythology*. Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, herausgegeben von G. BÜHLER, III. Band, I. Heft, Strassburg 1898 (Reprint Delhi 1974).

MACDONELL 1917 — A. A. MACDONELL, *A Vedic Reader for Students*, Oxford 1917 (Reprint Delhi 1987).

MALAMOUD 1977 — Ch. MALAMOUD, *Le svādhyāya, récitation personnelle du Veda. Taittirīya-Āraṇyaka*. Livre II, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Série in-8°, Fasc. 42, Paris 1977.

MALAMOUD 1989 — Ch. MALAMOUD, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris 1989.

MALAMOUD 1994a — Ch. MALAMOUD, *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, a cura di A. COMBA, Milano 1994.

MALAMOUD 1994b — Ch. MALAMOUD, «La Déesse Parole dans le Veda : un corps fait de mots», in : *La parola creatrice in India e nel Medio Oriente. Atti del Seminario della Facoltà di Lettere dell'Universtà di Pisa, 29–31 maggio 1991*, a cura di C. CONIO, Pisa 1994, 35–42.

MAUSS 1968 — M. MAUSS, *Œuvres*. Tome I : *Les fonctions sociales du sacré*, présentation par V. KARADY, Le Sens Commun, Paris 1968.

MAYRHOFER 1963 — M. MAYRHOFER, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A Concise Etymological Sanskrit Dictionary*. Band II : [D–M], Indogermanische Bibliothek, Zweite Reihe : Wörterbücher, Heidelberg 1963.

MAYRHOFER 1992 – 1996 – 2001 — M. MAYRHOFER, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. Band I : [A–Dh], Band II : [N–H], Band III : [Die jüngere Sprache], Indogermanische Bibliothek, Zweite Reihe : Wörterbücher, Heidelberg 1992 – 1996 – 2001.

MEILLET 1925 — A. MEILLET, *Trois conférences sur les Gâthâs de l'Avesta faites à l'Université d'Upsal pour la Fondation Olaus Petri*, Paris 1925.

MESSINA 1934 — G. MESSINA, «La religione persiana», in : *Storia delle Religioni*, diretta da P. TACCHI VENTURI. Vol. I, Torino 1934, 287–330.

MILLER 1976 — J. MILLER, *I Veda. Armonia, meditazione e realizzazione, con una scelta di inni vedici*, prefazione di J. GONDA, trad. ital. par P. RASILE de *The Vedas. Harmony, Meditation and Fulfilment* (London 1974), Roma 1976.

MILLS 1894 — L. H. MILLS, *A Study of the Five Zarathushtrian (Zoroastrian) Gâthâs with Text and Translations*, Parts I–II–III [together], Erlangen 1894 (Reprint New York 1977).

MINKOWSKI 1997 — Ch. Z. MINKOWSKI, «School Variations in the Text of the Nivids», in : *Inside the Texts, Beyond the Texts. New Approaches to the Study of the Vedas. Proceedings of the International Vedic Workshop, Harvard University, June 1989*, ed. by M. WITZEL, Harvard Oriental Series, Opera Minora, 2, Cambridge (Mass.) 1997, 167–184.

MODI 1937 — J. J. MODI, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Oriental Religious Series 7, Bombay 1937 (Réimpression 1995).

MOLÉ 1959 — M. MOLÉ, «Un ascétisme moral dans les livres pehlevis?», *RHR* 155, 1959, 145–190.

MOLÉ 1960 — M. MOLÉ, «Daēnā, le pont Činvat et l'initiation dans le Mazdésime», *RHR* 157, 1960, 155–185.

MOLÉ 1963 — M. MOLÉ, *Culte, Mythe et Cosmologie dans l'Iran ancien. Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*, Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études LXIX, Paris 1963.

MONEY-KYRLE 1994 R. MONEY-KYRLE, *Il significato del sacrificio*, con un saggio introduttivo di M. MANCA, tr. it. par E. CAMBIERI de *The Meaning of Sacrifice*. Thesis Approved for the Degree of Philosophy in the University of London (First ed.: London 1930), Torino 1994.

MONIER-WILLIAMS 1899 M. MONIER-WILLIAMS, *A Sanskrit Dictionary*, Oxford 1899.

NARTEN 1982 J. NARTEN, *Die Aməša Spəṇtas im Avesta*, Wiesbaden 1982.

NARTEN 1985 J. NARTEN, «Avestisch "frauuaši-"», *IIJ* 28, 1985, 35–48.

NARTEN 1986 J. NARTEN, *Der Yasna Haptaŋhāiti*, Wiesbaden 1986.

NARTEN 1995 J. NARTEN, *Kleine Schriften*, herausgegeben von M. ALBINO und M. FRITZ, Wiesbaden 1995.

NYBERG 1931 H. S. NYBERG, «Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes», *Journal Asiatique* 219, 1931, 1–134.

OETTINGER 1986 N. OETTINGER, «Syntax des Relativsatzes und pluralischer Instrumental im Avestischen», *IIJ* 29, 1986, 45–48.

OGUIBÉNINE 1984 B. OGUIBÉNINE, «Sur le terme *yóga*, le verbe *yuj-* et quelques-uns de leurs dérivés dans les hymnes védiques», *IIJ* 27, 1984, 85–101.

OGUIBÉNINE 1988 B. OGUIBÉNINE, *La déesse Uṣas. Recherches sur le sacrifice de la parole dans le Ṛgveda*, Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études - Section des Sciences Religieuses LXXXIX, Paris 1988.

OLDENBERG 1967 H. OLDENBERG, *Kleine Schriften*, I–II, herausgegeben von K. JANERT, Glasenapp-Stiftung 1,1–2, Wiesbaden 1967.

PAGLIARO 1950 A. PAGLIARO, «Idealismo iranico», in : *Umanesimo e mondo precristiano*, Roma 1950, 91–109.

PANAINO 1989 A. PANAINO, «L'origine del male e la figura del demonio nella cultura iranica preislamica», *I Quaderni di Avallon* 19, 1989, 35–61.

PANAINO 1990 A. PANAINO, *Tištrya*. Vol. I : *The Avestan Hymn to Sirius*, Serie Orientale Roma LXVIII, 1, Rome 1990.

PANAINO 1992 A. PANAINO, «Philologia Avestica I. *ahuraδāta- / mazdaδāta-*», *Aula Orientalis* 10, 1992, 199–209.

PANAINO 1995 A. PANAINO, *Tištrya*. Vol. II : *The Iranian Myth of the Star Sirius*, Serie Orientale Roma LXVIII, 2, Rome 1995.

PANAINO 1998 A. PANAINO, *Tessere il cielo*. Considerazioni sulle Tavole astronomiche, gli Oroscopi e la Dottrina dei Legamenti tra Induismo, Zoroastrismo e Mandeismo, Serie Orientale Roma LXXIX, Roma 1998.

PANAINO 2000 A. PANAINO, «Social and Economical Patterns in the Old Avesta. Reflections on the History of a Problem», in : *Matériaux pour l'histoire économique du monde iranien. Strasbourg, 15–17 septembre 1997*, Studia Iranica, Cahier 21, Bures-sur-Yvette 2000.

PANAINO 2001 A. PANAINO, «Il contributo del mondo iranico preislamico al pensiero filosofico», in : *Filosofie nel tempo*. Vol. I : *Dalle origini al XIV secolo d.C.*, a cura di P. SALANDINI e R. LOLLI, Opera diretta da G. PENZO, Roma 2001, 253–296.

PANAINO 2002a A. PANAINO, *The Lists of Names of Ahura Mazdā (Yašt I) and Vayu (Yašt XV)*, Serie Orientale Roma XCIV, Rome 2002.

PANAINO 2002b A. PANAINO, «Il contributo di Ugo Bianchi allo studio del pensiero religioso dell'Iran antico», in : *Ugo Bianchi. Una vita per la Storia delle Religioni*, a cura di G. CASADIO. Roma 2002, 145–171.

PANAINO 2002c A. PANAINO, «Quelques réflexions sur le calendrier zoroastrien», in : *Iran. Questions et connaissances. Actes du IVᵉ Congrès européen des ètudes iraniennes organisé par la Societas Iranologica Europaea. Paris, 6–10 Septembre 1999*. Vol. I : *La période ancienne*, Textes réunis par Ph. HUYSE, Studia Iranica, Cahier 25, Paris 2002, 221–232.

PANAINO 2003a A. PANAINO, «The *bagān* of the Fratarakas : Gods or "divine" Kings?», in : *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia : Studies in Honour of Professor Gherardo Gnoli on the Occasion of His 65th birthday on 6 December 2002*, ed. by C. CERETI, M. MAGGI and E. PROVASI, Beiträge zur Iranistik, Band 24, Wiesbaden 2003, 283–306.

PANAINO 2003b A. PANAINO, «Short Remarks about Ohrmazd between Limited and Unlimited Time», in : *Iranica Selecta. Studies in Honour of Professor Wojciech Skalmowski on the Occasion of His Seventieth Birthday*, ed. by A. VAN TONGERLOO, Turnhout 2003, 195–200.

PANAINO 2003c A. PANAINO, «Few Remarks upon the Initiatic Transmission in Later Avesta», in : *Ātaš-e Dorun – The Fire Within : Jamshid Soroush Soroushian Memorial Volume*, II. *Assembled Papers on History and Culture of Ancient Iran in Commemoration of the Life of Jamshid Soroush Soroushian 1914–1999*, Coordinated by M. SOROUSHIAN, ed. by C. CERETI and F. VAJIFDAR, Bloomington 2003, 333–342.

PANAINO 2004a A. PANAINO, «Aspects of the "Interiorization" of the Sacrifice in the Zoroastrian Tradition», in : *Zoroastrian Rituals in Context, April 10–13, 2002, International*

Symposion, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Internationales Wissenschaftsforum Heidelberg, ed. by M. STAUSBERG, Leiden 2004, 233–252.

PANAINO 2004b — A. PANAINO, «Astral Characters of Kingship in the Sasanian and Byzantine Worlds», in : *Convegno internazionale sul tema : La Persia e Bisanzio. 14–18 Ottobre 2002. Roma IsIAO – Accademia dei Lincei*. Atti dei Convegni Lincei 201, Roma 2004, 555-594.

PANAINO sous presse — A. PANAINO, «About *spəṇtō.təma-* and *spəništa-*. A few Remarks on the Concept of *mainiiu-*», in : *Symposium on Religious Studies in Iranian Languages, Copenhagen 18–22 May 2002*, ed. by F. VAHMAN, Copenhagen, sous presse.

PAPESSO 1929–1931 — V. PAPESSO, *Inni del Ṛgveda*, Roma 1929–1931 (Réimpression 1979).

PARODI 1957 — E. G. PARODI, *Lingua e letteratura : Studi di Teoria Linguistica e di Storia dell'Italiano Antico*, a cura di G. FOLENA, Venezia 1957.

PATEL 1929 — M. PATEL, *Die Dânastuti's des Rigveda*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg-L., Marburg 1929.

PETTAZZONI 1920 — R. PETTAZZONI, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Bologna 1920.

PIRART 1996 — E. PIRART, «Le sacrifice humain dans l'Avesta», *Journal Asiatique* 284, 1996, 1–36.

PIRART 2000 — E. PIRART, «Anomalies grammaticales en avestique», *Journal Asiatique* 288, 2000, 369–409.

PIRAS 1994-95 — A. PIRAS, «A proposito di antico-persiano *šiyāti*», *Studi Orientali e Linguistici* 5, 1994–95, 91–97.

PIRAS 1999 — A. PIRAS, «The "Quiet of the Worship". An Avestan-Manichaean Middle Persian Parallel», *East and West* 49, 1999, 281–284.

PISANI 1940 — V. PISANI, «Intorno alle iscrizioni antico-persiane», *RSO* 19, 1940, 81–97.

PLATON 1925 — PLATON, *Oeuvres complètes*. Tome I, Texte établi et traduit par M. CROISET, Collection des Universités de France, Paris 1925.

PLEKHANOV 1898 — G. V. PLEKHANOV [sous le pseudonyme de A. KIRSANOV], *K voprosu o roli ličnosti v istorii*, Moscou 1898 (Réimpression 1938; tr. fr. *Le rôle de l'individu dans l'histoire*, Moscou 1948; tr. it. *La funzione della personalità nella storia*, Roma 1973 avec une introduction par G. PRESTIPINO).

PLUTARQUE 1988 — PLUTARQUE, *Oeuvres Morales*. Tome V – 2e Partie. *Isis et Osiris*, Texte établi et traduit par Chr. FROIDEFONT, Collection des Universités de France, Paris 1988.

PRATO 2001 — G. PRATO, «L'attuale ricerca sul monoteismo ebraico biblico», in : *Monoteismo cristiano e monoteismi*, a cura di G. CERETI, Associazione Teologica Italiana, Cinisello Balsamo (Milano) 2001, 37–65.

RAPPAPORT 1999 — R. A. RAPPAPORT, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology, 110, Cambridge 1999.

REICHELT 1909 — H. REICHELT, *Awestisches Elementarbuch*, Indogermanische Bibliothek, Erste Reihe, Grammatiken, Band 5, Heidelberg 1909.

RENOU 1939 — L. RENOU, *L'ambiguité du vocabulaire du Ṛgveda*, *Journal Asiatique* 231, 1939,161–235.

RENOU 1949 — L. RENOU, «La valeur du silence dans le culte védique», *JAOS* 69, 1949, 11–18.

RENOU 1952a — L. RENOU, *Grammaire de la langue védique*, Le Langues du Monde. Grammaire, Philologie et Littérature, vol. 9, Paris 1952.

RENOU 1952b — L. RENOU, «On the word ātmán», *Vāk* 2, 1952, 151–157.

RENOU 1954 — L. RENOU, «Le pouvoir de la parole dans les hymnes védiques», *Studia Indologica Internationalia*, Vol. I, Poona 1954, 1–12.

RENOU 1955a — L. RENOU, *Études védiques et pāṇinéennes*. I, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Fasc. 1, Paris 1955.

RENOU 1955b — L. RENOU, «Védique *Nirṛti*», in : *S. K. Chatterjee Commemoration Volume*, Poona 1955, 11–15.

RENOU 1956 — L. RENOU, *Hymnes spéculatifs du Véda*, Connaissance de l'Orient, Collection UNESCO, Série Indienne n. 3, Paris 1956.

RENOU 1957 — L. RENOU, *Études védiques et pāṇinéennes*. III, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Fasc. 4, Paris 1957.

RENOU 1959 — L. RENOU, *Études védiques et pāṇinéennes*. V, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Fasc. 9, Paris 1959.

RENOU 1964a — L. RENOU, *Études védiques et pāṇinéennes*. XII, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Fasc. 20, Paris 1964.

RENOU 1964b — L. RENOU, *Études védiques et pāṇinéennes*. XIII, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Fasc. 22, Paris 1964.

RENOU 1966 — L. RENOU, *Études védiques et pāṇinéennes*. XV, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Fasc. 26, Paris 1966.

RENOU 1971 — L. RENOU, *Vedic India*, translated from French by PH. SPRATT, Classical India 3, Delhi – Varanasi 1971.

RENOU 1978 — L. RENOU, *L'Inde fondamentale*, Etudes d'indianisme réunies et présentées par Ch. MALAMOUD, Paris 1978.

RENOU 1997 — L. RENOU, *Choix d'études indiennes*, Réunies par N. BALBIR et G.-J. PINAULT, Réimpressions de l'École Française d'Extrême-Orient, n° 9, Tomes I et II, Paris 1997.

RENOU – FILLIOZAT 1947 — L. RENOU – J. FILLIOZAT, *L'Inde classique*, Manuel d'études indiennes, Vol. I, Paris 1947.

ROBERTSON 1956 — W. ROBERTSON, *The Religion of the Semites*, New York 1956.

SCHEFTELOWITZ 1919 — I. SCHEFTELOWITZ, «Die Nivids und Praiṣas, die ältesten vedischen Prosatexte», *ZDMG* 73, 1919, 30–50.

SCHEFTELOWITZ 1929 — I. SCHEFTELOWITZ, *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion (Kālā und Zruvan)*, Beiträge zur indischen Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte 4, Stuttgart 1929.

SCHINDLER 1972 — H. J. SCHINDLER, *Das Wurzelnomen im Arischen und Griechischen*, Dissertation Univ. Würzburg (Teildruck), Würzburg 1972.

SCHLERATH 1968 — B. SCHLERATH, *Awesta-Wörterbuch*. Vorarbeiten I : *Index locorum zur Sekundärliteratur des Awesta*, Vorarbeiten II : *Konkordanz*, Wiesbaden 1968.

SCHLERATH 1970 — B. SCHLERATH [ed.], *Zarathustra*, Wege der Forschung, Band CLXIX, Darmstadt 1970.

SCHLERATH 1974 — B. SCHLERATH, «Gedanke, Wort und Werk im Veda und Awesta», in : *Antiquitates Indogermanicae. Studien zur indogermanischen Altertumskunde und zur Sprach- und Kulturgeschichte der indogermanischen Völker*, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, 12, Innsbruck 1974, 201–221.

SCHLERATH 1987 — B. SCHLERATH, «Aša (Avestan Aša)», *Encyclopædia Iranica*, vol. II, ed. by E. YARSHATER, London – New York 1987, 694–696.

SCHMIDT 1991 — H.-P. SCHMIDT, «Gathic *maga* and Vedic *magha*», in : *K. R. Cama Oriental Institute International Congress Proceedings (5th to 8th January, 1989)*, Bombay 1991, 220–239.

SCHMIDT 1996 — H.-P. SCHMIDT, «The Non-Existence of Ahreman and the Mixture (*gumēzišn*) of Good and Evil», in : *K.R. Cama Oriental Institute. Second International Congress Proceedings (5th to 8th January, 1995)*, Bombay 1996, 79–95.

SCHMITT 1967 — R. SCHMITT, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden 1967.

SCHWARTZ 1986 — M. SCHWARTZ, «Coded Sound Patterns, Acrostics, and Anagrams in Zoroaster's Oral Poetry», in : *Studia Grammatica Iranica. Festschrift für Helmut Humbach*,

herausgegeben von R. SCHMITT und P. O. SKJÆRVØ, Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, Beiheft N.F. 13, München 1986, 327–392.

SCHWARTZ 1991 — M. SCHWARTZ, «Sound, Sense, and Seeing in Zoroaster: the Outer Reaches of Orality», in : *K.R. Cama Oriental Institute International Congress Proceedings (5th to 8th January 1989)*. Bombay 1991, 127–163.

SCHWARTZ 1998 — M. SCHWARTZ, «The Ties that Bind : On the Form and Content of Zarathushtra's Mysticism», in : *New Approaches to the Interpretation of the Gāthās. Proceedings of the First Gāthā Colloquium Held in Croydon, England (5th–7th November 1993) under the Auspices of the World Zoroastrian Organisation*, ed. by F. VAJIFDAR, Whyteleafe (Surrey) 1998, 127-197.

SCHWARZ 2000 — M. SCHWARZ, *L'immaginazione alchemica, ancora*, Bergamo 2000.

SEILER 1960 — H. SEILER, *Relativsatz, Attribut und Apposition*, Wiesbaden 1960.

SÈVE 1969 — L. SÈVE, *Marxisme et théorie de la personnalité*, Paris 1969.

SHAKED 1967 — Sh. SHAKED, «Some Notes on Ahreman, the Evil Spirit, and His Creation», in : *Studies in Mysticism and Religion Presented to G. G. Scholem*, Jerusalem 1967, 227–234.

SHAKED 1969 — Sh. SHAKED, «Esoteric trends in Zoroastrianism», in : *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 3, 1969, 175–221.

SHAKED 1971 — Sh. SHAKED, «The Notions "mēnōg" and "gētīg" in the Pahlavi Texts and Their Relation to Eschatology», *Acta Orientalia* 33, 1971, 59–61.

SHAKED 1979 — Sh. SHAKED, *The Wisdom of the Sasanian Sages* (Dēnkard VI) *by Aturpāt-i Ēmētān*, Persian Heritage Series, n. 34, Boulder (Colorado) 1979.

SHAKED 1990 — Sh. SHAKED, «"For the sake of the soul" : a Zoroastrian idea in transmission into Islam», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13, 1990, 15–32.

SHAKED 1994 — Sh. SHAKED, *Dualism in Transformation. Varieties of Religion in Sasanian Iran*, Jourdan Lectures in Comparative Religion 16, London 1994.

SHAKED 1995 — Sh. SHAKED, *Studies in Religious History and Intercultural Contacts*, Variorum Reprints, Norfolk 1995.

SKJÆRVØ 1996 — P. O. SKJÆRVØ, «Zarathustra in the Avesta and in Manicheism. Irano-Manichaica IV», in : *Convegno internazionale sul tema : La Persia e l'Asia Centrale. Da Alessandro al X secolo*, Roma, 9–12 novembre 1994, Atti dei Convegni Lincei, n. 127, Roma 1996, 597–628.

SKJÆRVØ 1997 — P. O. SKJÆRVØ, «The State of Avestan Scholarship», *JAOS* 117, 1997, 103–114.

SKJÆRVØ 2003a — P. O. SKJÆRVØ, «Zarathustra : First Poet-Sacrificer», in : *Paitimāna. Essays in Iranian, Indo-European, and Indian Studies in Honor of Hanns-Peter Schmidt.* Volumes I and II, ed. by S. ADHAMI, Costa Mesa (California) 2003, 157–194.

SKJÆRVØ 2003b — P. O. SKJÆRVØ, «Truth and Deception in Ancient Iran», in : *Ātaš-e Dorun – The Fire Within: Jamshid Soroush Soroushian Memorial Volume*, II, *Assembled Papers on History and Culture of Ancient Iran in Commemoration of the Life of Jamshid Soroush Soroushian 1914–1999*, Coordinated by M. SOROUSHIAN, ed. by C. CERETI and F. VAJIFDAR, Bloomington 2003, 383–434.

SKJÆRVØ sous presse — P. O. SKJÆRVØ, *Weaving a World of Thought: the Myth of the Fravashis and the Old Iranian Ritual*, Paris, sous presse.

SMITH 1929 — M. W. SMITH, *Studies in the Syntax of the Gathas of Zarathushtra together with Text, Translation, and Notes*, University of Pennsylvania Dissertation, Language Dissertations, Nr. 4, Philadelphia 1929.

SOLIÉ 1997 — P. SOLIÉ, *Il sacrificio. Elemento fondamentale di civiltà e di individuazione*, tr. it. par F. LITTARDI de *Le sacrifice. Fondateur de civilisation et d'individuation* (Sciences et Symboles, Paris 1988), Genova 1997.

STAAL 1989 — F. STAAL, *Rules without Meaning : Rituals, Mantras and the Human Sciences*, Toronto Studies in Religion, n. 4, New York 1989.

STAAL 1990 — F. STAAL, *Jouer avec le Feu. Pratique et théorie du rituel védique*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Fasc. 57, Paris 1990.

STRUNK 1975 — K. STRUNK, «Semantisches und Formales zum Verhältnis von indoiran. *krátu-/xratu-* und gr. *kratýs*», in : *Monumentum H. S. Nyberg*, Vol. II, Acta Iranica 5, Téhéran – Liège 1975.

SUNDERMANN 1991–92 — W. SUNDERMANN, «Manichaean traditions on the date of the historical Buddha», in : BECHERT 1991–92, Band I, 426–438.

TARAF 1981 — Z. TARAF, *Der Awesta-Text Niyāyiš mit Pahlavi- und Sanskritübersetzung*, Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, Beiheft N.F. 10, München 1981.

TARDIEU 1988 — M. TARDIEU, «La diffusion du Bouddhisme dans l'Empire kouchan, l'Iran et la Chine, d'après un Kephalaion inédit», *Studia Iranica* 17, 1988, 153–165.

THIEME 1957 — P. THIEME, «Vorzarathustrisches bei den Zarathustriern und bei Zarathustra», *ZDMG* 107, 1957, 67–104.

THIEME 1998 — P. THIEME, «Reflections on the Vocabulary of Zarathustra's Gāthās», in : *New Approaches to the Interpretation of the Gāthās, Proceedings of the First Gāthā Colloquium held in Croydon, England (5th–7th November 1993) under the Auspices of the World Zoroastrian Organisation*, ed. by F. VAJIFDAR, Whyteleafe (Surrey) 1998, 199–209.

TICHY 1986 — E. TICHY, «Vedisch *ṛtā́van-* und avestisch *ašauuan-*», *Die Sprache* 32, 1986, 91–105.

TICHY 2000 — E. TICHY, *Indogermanistisches Grundwissen. Für Studierende sprachwissenschaftlicher Disziplinen*, Bremen 2000.

TREMBLAY 1998 — X. TREMBLAY, «Sur *parsui* du Farhang-i-ōim, *ratu*, *pərətu-*, *pitu-* et quelques autres themes avestiques en *-u*. Essais de Grammaire comparée des langues iraniennes III», *Studia Iranica* 27, 1998, 187–204.

DE VAAN 2003 — M. DE VAAN, *The Avestan Vowels*, Leiden Studies in Indo-European 12, Amsterdam – New York 2003.

VARENNE 1967a — J. VARENNE, *Le Veda*, Textes réunis, traduits et présentés sous la direction de J. VARENNE, Paris 1967.

VARENNE 1967b — J. VARENNE, *Mythes et légendes extraits des Brāhmaṇa*, Connaissance de l'Orient, Collection UNESCO, Série Indienne, n. 24, Paris 1967.

WACKERNAGEL 1957 — J. WACKERNAGEL, *Altindische Grammatik*. Band I : *Lautlehre*, 2., unveränderter Nachdruck der 1896 erschienenen ersten Auflage, Göttinger Sammlung indogermanischer Grammatiken und Wörterbücher, Göttingen 1957.

WEBER 1855 — A. WEBER, *The Çatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-çākhā with extracts from the Commentaries of Sāyana, Harivāsmin and Dvivedaganga*, ed. by A. WEBER, Berlin 1855 (Réimpression Varanasi 1964).

WERBA 1997 — Ch. H. WERBA, *Verba Indoarica. Die primären und sekundären Wurzeln der Sanskrit-Sprache*, Pars I : *Radices Primariae*, Wien 1997.

WESTERGAARD 1852-54 — N. L WESTERGAARD, *Zendavesta or The Religious Books of the Zoroastrians*, Copenhagen 1852–54.

WHITNEY – LANMAN 1905 — W. D. WHITNEY – Ch. R. LANMAN, *Atharva-Veda-Saṁhitā*, Vol. 1-2, Harvard Oriental Series VII–VIII, Cambridge (Mass.) 1905.

WIKANDER 1941 — S. WIKANDER, *Vayu. Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte*, Quaestiones Indo-Iranicae 1, Uppsala – Leipzig 1941.

WOLFF 1910 — Fr. WOLFF, *Avesta : die heiligen Bücher der Parsen übersetzt auf der Grundlage von Chr. Bartholomae's Altiranischem Wörterbuch*, Straßburg 1910.

XÉNOPHON 1972 — XÉNOPHON, *Cyropédie*. Tome I, Livres I et II. Texte établi et traduit par M. BIZOS, Paris 1972.

ZAEHNER 1955 — R. Ch. ZAEHNER, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955 (Réimpression New York 1972).

ZAEHNER 1961 — R. Ch. ZAEHNER, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, tr. it. par G. SCARCIA, *Zoroastro e la fantasia religiosa* (Milano 1962), The Putnam History of Religion, London 1961.

PREMIÈRE LEÇON

La question de la ritualité et du prétendu antiritualisme vieil-avestique

1.1. Introduction et questions préalables[1]

Les études avestiques ont connu dans la deuxième partie du vingtième siècle un développement remarquable, particulièrement dans le domaine de la philologie avec un consensus presque général sur les résultats obtenus, consensus qui est visible, par exemple, dans la méthodologie adoptée et surtout dans l'attention renouvelée pour la tradition manuscrite. Au contraire, les études sur la ou les religions de l'Iran ancien, en particulier sur la tradition zoroastrienne, présentent une situation apparemment décourageante dans laquelle les divergences et les divisions au sujet de questions fondamentales et prioritaires comme la date ou l'existence même de Zaraθuštra, ou encore comme la définition *in se* du Zoroastrisme, sont infiniment plus nombreuses que les points d'entente.

Il faut préciser que dans ces quatre leçons je n'ai pas l'intention – faute évidente de temps – de débattre en détails la question de la datation de Zoroastre, un point sur lequel les témoignages restent ambigues et les solutions, bien que stimulantes, basées sur des données, à mon avis, encore insuffisantes pour établir une position définitive. Un travail récent de Gherardo GNOLI (2000)[2] a proposé la chronologie courte avec une mise à jour systématique des sources classiques et, surtout, la démonstration que la datation tardive de Zoroastre, loin d'être une invention récente du clergé zoroastrien, fut une tradition déjà connue des auteurs grecs dont nombre de témoignages, seulement en apparence contradictoires, reflètent une conception iranienne sur la création primordiale de la *frauuaṣ̌i-* de Zoroastre 6000 années avant son existence physique qui tombe alors entre la fin du septième et le sixième siècle de notre ère. En accord avec cette chronologie nous ne trouvons pas seulement des auteurs classiques

---

[1] Abréviations principales : i.e. = indo-européen ; *i.e.* = *id est* ; *e.g.* = *exempli gratia*; ir. = iranien; a.ir. = ancien iranien ; av. = avestique ; v.av. = vieil-avestique ; v.p. = vieux-perse ; véd. = védique ; pehl. = pehlevi ; mp. = moyen perse ; np. = neopersan ; gr. = grec; rac. = racine ; v. = verbe, verbal ; acc. = accusatif ; instr. = instrumental ; Dk. = Dēnkard; Bd. = Bundahišn ; Vd. = Vidaēuuaδāta ou Widēwdād ; Y. = Yasna ; Yt. = Yašt.

[2] Voir aussi GNOLI 1995–96, 281–295; 1997–98, 205–219.

qui parlent de Zoroastre comme maître de Pythagoras, mais aussi les sources juives d'origine hellénistique ou encore la tradition manichéenne. Cette découverte n'implique pas que la chronologie traditionnelle, partagée aussi par Walter Bruno HENNING et Ilya GERSHEVITCH, soit nécessairement la véritable, mais elle présente des éléments très cohérents sur le sujet qui en tous cas nous donnent un *consensus* ; un *consensus* contre lequel on ne peut pas opposer d'autres arguments directement basés sur des sources anciennes. Par conséquent la contribution stimulante de GNOLI mérite d'être considérée sans embarras et sans préjugés dans le débat actuel, où l'antiquité du milieu gāθique est devenue à son tour une sorte de vérité indiscutable. Au contraire, il faut malheureusement admettre que toutes nos datations sont basées sur des hypothèses, plausibles, mais néanmoins des hypothèses qui – pour utiliser le langage juridique – dérivent en substance de données circonstancielles, qui portent Mary BOYCE, par exemple, à déplacer le milieu zaraθuštrien dans la culture d'Andronovo[3]. Alors, si pendant cette discussion sur la culture religieuse du monde iranien ancien, il est nécessaire de fournir des points de référence générale, je préfère en suivant Alessandro BAUSANI[4], peut-être avec un point de vue un peu «pyrrhonien», dater Zaraθuštra entre la fin du deuxième / début du premier millénaire et le septième / début du sixième siècle avant J.C. sans aucune prévention *a priori*, mais avec une certaine préférence pour la seconde solution. Cette considération ne résulte pas strictement du consensus des sources classiques sur la datation tardive de Zoroastre, comme dans l'interprétation de Gherardo GNOLI, mais dérive d'une appréhension différente et indépendante du problème. Une période de quatre siècles, plus ou moins obscurs (KELLENS 1987), entre la littérature en vieil-avestique[5] et les textes récents, signifie apparemment que les Gāθā et le Yasna Haptaŋhāiti (c'est-à-dire deux *corpora* que nous savons appartenir, par leur forme expressive préférée, à la poésie dans le premier cas et à la prose dans le second, mais aussi par leur contenu, à deux milieux, non antagonistes, mais différents, peut-être complémentaires comme ce sera le cas dans la tradition postérieure) s'élèvent comme des blocs erratiques dans le passé le plus ancien du monde iranien. Cette disproportion entre les Veda et l'Avesta ancien est criante, mais il est difficile de tourner le problème en invoquant des arguments *ex silentio* comme la disparition éventuelle d'autres textes rituels. Aucune source en avestique récent ou en pehlevi

[3] Cf. BOYCE 1975; 1992. Voir la discussion de GNOLI 2000, 16–17, 21–23.
[4] Voir 1959 (= 1999, 60).
[5] J'utilise les termes «vieil-avestique» et «avestique récent» sans aucun préjugé sur la chronologie rélative de ces deux parties de l'Avesta, mais seulement dans le sens objectif de leur apparence linguistique. Voir aussi sur la question GNOLI 2000, 21–29.

ne mentionne des parties très anciennes, en vieil-avestique ou d'origine zaraθuštrienne, qui auraient été perdues. Quatre siècles voire davantage avec un corpus aussi limité semblent objectivement quelque chose d'incompréhensible, non pas seulement par rapport aux Veda mais aussi relativement au très haut niveau d'élégance et d'élaboration textuelle que nous présentent les Gāθā et le Yasna Haptaŋhāiti. Cette constatation démontre que la communauté zoroastrienne des origines avait évidemment développé une culture littéraire raffinée et de niveau comparable à celle attestée dans l'Inde védique. Comment se peut-il alors que la ritualité et la poétique vieil-avestique aient été aussi fortement limitées? N'est-il pas plus simple, – je veux dire d'un postulat plus prudent – de supposer une grande limitation dans le temps entre la production vieil-avestique et celle de l'Avesta récent, surtout le Yasna et au moins une partie des Yašt (et éventuellement d'autres textes récents disparus avec la décadence de la transmission du canon avestique)? L'*horror vacui* qui vient d'être souligné, s'en trouve considérablement réduit. Les spéculations consacrées aux Staota Yesnya et aux parties plus anciennes de l'Avesta récent témoignent d'une si grande vénération pour le corpus zaraθuštrien placé au cœur du Yasna, qu'il serait difficile d'en faire les fruits d'une exégèse trop tardive. La présence de morceaux avestiques qui imitent la forme de l'avestique ancien ou de fragments qui sont apparemment de véritables bribes d'un Avesta ancien (KELLENS 1991a) dans les textes récents nous confirment une continuité entre la littérature vieil-avestique et celle qui lui est postérieure. Il y a des problèmes concernant la différence de langue, mais une chronologie linguistique sans supports historiques reste bien hypothétique et assujettie à discussion[6], ce qui est le cas de l'Avesta ancien, surtout à la lumière du fait que, comme l'a souligné LIVERANI[7], les conditions socio-politiques dans lesquelles on peut placer le milieu de la tradition mazdéenne la plus ancienne ne sont pas très différentes vers 1100 av. J.-C. ou vers 600. La possibilité d'une différence, moins d'âge que de variété linguistique entre les dialectes ancien et récent mérite quelque attention[8]. Il faut remarquer à ce propos que les difficultés de compréhension des textes vieil-avestiques dans

[6] Voir par exemple le cas de la chronologie relative proposée par A. LUBOTSKI dans sa relation «Scythian loan words and the date of Avesta» (Paris, 1-24-2002) ; voir maintenant LUBOTSKY 2002, 195.
[7] LIVERANI 2000, 911. Dans son dernier livre LIVERANI (2003, 223–234) analyse les conditions historiques de l' «âge axial» et surtout l'évolution du concept de responsabilité individuelle dans le cadre d'un monothéisme éthique.
[8] Malheureusement je n'ai eu l'opportunité de lire le chapitre dédié à l'histoire de l'Avesta et de la langue avestique dans le livre très remarquable de M. DE VAAN (2003, 5–15) que quand ce travail était déjà sous presse. Je garde l'opinion que les differénces entre l'avestique ancient et récent puissent aussi être, au moins en partie, dialectologiques

l'exégèse de l'Avesta récent peuvent être en partie expliquées comme découlant tout à la fois d'une différence de dialecte et d'un changement d'école. Soulignons que la comparaison et la synchronisation entre l'avestique récent et le vieux-perse présentent quelques problèmes : la décadence et le syncrétisme des cas dans la déclinaison, la réduction très forte des formes verbales et, surtout, le développement de formes périphrastiques pour le passé, révèlent de grandes différences avec la morphologie de l'avestique récent, du moins dans une large part de ces textes. Pour cette raison, je suppose que le laps de temps écoulé entre les textes vieil-avestiques et les parties les plus anciennes de la littérature récente ne peut avoir été vraiment long et significatif. En d'autres termes, le début de l'Avesta ancien remonte au dixième / neuvième siècle et celui de l'Avesta récent immédiatement après, ou encore, si nous voulons garder un synchronisme approximatif avec le vieux-perse, la production vieil-avestique serait du septième / sixième siècle et, par conséquent, les premiers textes en avestique récent du sixième / cinquième siècle. La présence de traditions occidentales et iraniennes corroborant cette deuxième possibilité nous invitent à réfléchir sur les raisons qui soutiennent cette solution, tout en restant prudent et non tendancieux.

Moins sceptique, bien que nuancée, est mon opinion au regard de la question de l'identité du prophète Zaraθuštra. Il y a maintenant une tendance, parfaitement représentée par mon collègue et ami de Harvard, Oktor SKJÆRVØ[9], ainsi que par Jean KELLENS et Éric PIRART[10] qui dénie absolument l'existence de Zoroastre. Cette opinion reprend la dimension

(et pas seulement chronologiques) et en tout cas que la chronologie proposée – surtout la presence indiscutable de quatre siècles obscurs entre les deux canons – soit encore objet de discussion. Alors, par example, même si nous admettons la dérivation de l'avestique récent de l'ancien, selon la chronologie proposée par DE VAAN [2003, 12–15 : Stage III (between +/– 1200 – 1000 BC) : Old Avestan period. Stage IV (from +/– 1200/1000 to +/– 800/600) : Early Young Avestan period. End of Stage IV (between +/– 800 and +/– 600 BC) Canonization of the Old Avestan texts. Stage V (from +/– 800/600 to +/– 300 BC) : Late Young Avestan period], il y aurait eu au moins quatre siècles (Stages IV et End of Stage IV) pendant lesquels on pouvait encore utiliser les deux langues (ou les mélanger), et surtout il était aussi possible de parler (et de composer des textes) dans une langue ou dans l'autre, à selon du village, de la vallée ou de l'école sacerdotale à laquelle on appartenait, puisque c'est impossible que la trasformation de l'avestique ancient en récent avait eu lieu au même temps dans toutes les régions abitées par les peuples de l'Avesta. De plus, les arguments chronologique fondés sur la canonisation du Proto Yasna B d'après l'introduction en Iran du calendrier «zoroastrien» sont très dangéreux, parce que, si l'adoption d'un modèle calendariel d'origine égyptienne est datable au début du Véme siècle, l'arrangement de la ménonimie (et surtout la héméronimie) zoroastrienne est surément bien plus tardif (voir PANAINO 2003c). Sur ces sujets j'espère de revenir très tôt de manière plus detaillée.

[9] 1996, 624–626 ; voir aussi SKJÆRVØ 1997, 103–108; 2003a; 2003b.

[10] 1988, 4 et n. 6.

légendaire de Zoroastre, déjà proposée par Marijan MOLÉ[11] avec beaucoup de nuances[12], et dans un passé plus lointain par James DARMESTETER[13]. Aujourd'hui, cette opinion se renforce quand elle oppose à la figure historique du prophète iranien, sa vision de Zoroastre comme instrument rhétorique, l'archétype divinisé de l'officiant parfait, simple prétexte pour les chantres avestiques dans la rédaction de leur ouvrage rituel et poétique.

A mon sens le débat sur l'historicité du prophète est devenu un faux problème, de surcroît mal posé. En effet, parler de l'historicité de Zoroastre est en soi une *contradictio in adiecto*. Certes, les Gāθā sont le produit d'une société humaine et ils évoquent des personnages dont on connaît les noms, mais nous n'avons aucun document historique véritable sur ces personnes, ni non plus d'informations précises sur leur milieu, comme il en va au contraire dans le cas de Jésus-Christ ou de Mani. Et encore, une comparaison partielle avec la question, elle aussi ouverte et problématique, de la datation du Buddha[14], ne serait qu'à moitié vraie, parce que les données (strictement avestiques) dont nous disposons sur Zaraθuštra sont de nature plus précaires que celles concernant le prince et ascète indien[15]. L'origine et la composition même de la communauté gāθique nous sont inconnues hors la littérature avestique et quant au début du culte zaraθuštrien de Mazdā, nous ne disposons d'aucune source extérieure, pas plus positive qu'hostile, ni non plus de témoignages archéologiques ou épigraphiques. Si deux siècles d'études en la matière ont apporté des témoignages nouveaux et indiscutables, il ne s'agit que d'une série d'éléments, encore circonstanciels, sur la protohistoire de l'Iran ancien à partir desquels on ne peut induire aucune concordance substantielle au sujet de l'Avesta ancien. D'autre part, l'inversion de la position de Buddha et de Zoroastre dans la *successio apostolica* manichéenne (Buddha – Zoroastre – Jésus dans le Šābuhragān, mais Zoroastre – Buddha – Jésus dans le Livre des Géants) prouve en

[11] 1963, XI.

[12] MOLÉ 1963, VII : «Nous ne proposons pas une biographie de Zoroastre ; dans la perspective où nous nous plaçons, ce problème a moins d'importance que la valorisation du contenu des Gāthās en tant que document religieux et la détermination de leur "assise dans la vie" (Sitz im Leben). Loin de nous la pensée de vouloir nier la réalité historique du Prophète iranien et de son entourage ; mais cette réalité ne nous apparaît que transformée conformément à un schéma rituel. C'est ce schéma que nous voulons analyser ici, sa structure et sa fonction».

[13] 1893, lxxv–lxxxiv.

[14] Cf. BECHERT 1986 ; voir aussi le tome quatrième du Symposium édité par BECHERT 1991–92. Une discussion du problème est aussi donnée par DAFFINÀ 1987.

[15] Mais il faudrait aussi mentionner la question de la datation du Jina (RENOU – FILLIOZAT 1947, parr. 375–376, 394 ; DELLA CASA 1993, 20–21.

tous cas que les deux personnages «must have been considered by Mani as being not very far apart in time, and secondly, that the correction placing Zoroaster before Buddha must have been made when Mani acquired a more direct knowledge of the date of the Buddha», comme l'a très récemment écrit Gh. GNOLI[16] en suivant une révision du problème donnée par SUNDERMANN[17].

Le débat autour de la personne de Zaraθuštra risque donc de devenir une sorte de *Voyage autour de ma chambre*[18] pour des savants prisonniers, comme Xavier de Maistre dans son Hôtel, d'un nombre de sources insuffisant pour une solution finale mais en nombre abondant pour élaborer diverses hypothèses et théories plus ou moins hardies. Pour peu que l'on soit critique envers l'histoire de notre discipline, on peut en effet l'appréhender comme une promenade de suppositions en suppositions dont il est difficile de s'échapper, une série de pistes dangereuses, dont nombre de savants sont victimes de l'atmosphère idéologique de leur temps, qui décrivant un Zoroastre semi-chrétien, qui réformateur «de gauche», qui représentant de la plus pure aryanité, et j'en passe. En fait, le véritable problème, prégnant dans le débat actuel, est de savoir si le message contenu dans la littérature gāθique (et nonobstant ses contresens, continués par la tradition zoroastrienne) représente un changement radical (en d'autre termes, réforme, révolution théologique et culturelle) d'avec la préhistoire indo-iranienne, sa pensée, sa culture religieuse et ses rites, ou non? La figure de Zaraθuštra n'est pas *in se* et *per se* la clef principale du débat, celle-ci est dans la possibilité ou non que dans le monde iranien ancien, une forme d'élaboration, dite monothéiste (avec nuances et commentaires), soit née et ait produit une fracture dans l'histoire culturelle du monde oriental ancien et, en premier lieu, le monde indoiranien. Que l'on dénie, – comme cela l'a été quelque fois – l'existence de Zaraθuštra, importe peu dans le résultat. Dès lors, le «team» religieux et sacerdotal à l'origine de la littérature vieil-avestique invoquée sous l'autorité d'un prophète forgé de toute pièce sous le nom de Zoroastre, serait le prophète à lui seul, pour le moins le substitut «para-historique» du prophète. À ce point, le vrai débat s'ouvre sur les données plus ou moins personnelles contenues dans les Gāθā pour la biographie de Zoroastre, données que je considère plus que suffisantes pour lui conférer aussi une dimension humaine véritable, non un simple jeu littéraire. La biographie de Zaraθuštra en l'état actuel des sources (et si nous sortons des réserves liées à la piété de la foi religieuse qui ne nous concernent pas dans la discussion actuelle) n'est pas une biographie au sens de l'histoire quotidienne, politique et familiale ; au contraire elle est surtout une biographie symbolique, loin donc de ces questions de *copyright* ou de propriété littéraire dans l'Avesta même dont, et nous le verrons en détail, Zaraθuštra n'est pas considéré comme l'auteur, mais le fondateur d'une culture religieuse nouvelle[19] non dépouillée d'apports personnels. Reste en tous cas la définition de l'orientation du texte avestique, en particulier vieil-avestique dans son rapport avec l'Avesta récent comme le principal problème. Ma contribution n'a pas pour but de démontrer ou démentir l'origine mède, persane ou bactrienne (comme dans les sources classiques), ni non plus son contexte sogdien, chorasmien ou sīstānien (comme dans le débat moderne)[20], car ces problèmes ont fait l'objet d'analyses fructueuses difficiles à condenser en une synthèse définitive et historiquement indiscutable. Il faudrait avoir pour cela des données qui, malheureusement, nous manquent encore pour une conclusion où la partie laissée aux interprétations soit moindre que les données en main. L'origine sans un contexte bien marqué, mais certes irano-oriental, de la communauté zoroastrienne la plus ancienne ainsi que les liens de cette dernière avec les régions iraniennes entre la Chorasmie et le Sīstān, ne sont pas des données suffisantes pour attribuer à une *vie* de Zoroastre matière à une reconstruction historique et biographique au sens le plus strict. Je n'ai donc pas l'intention de proposer ici ma vérité ; d'une part parce que mon point de vue est connu et, d'autre part, parce qu'il repose sur des hypothèses et n'a donc le droit au statut de vérité. Ce que je désire souligner est une série de questions générales que les polémiques de détail viennent fréquemment occulter.

Hors cette polémique, Zaraθuštra est élevé à la dimension de protagoniste d'une querelle qui concerne strictement le véritable signifié du texte avestique, c'est à dire ses dimensions idéologique, mystique et rituelle. Plus qu'un problème d'identité strictement personnelle autour d'un personnage nimbé des nuages d'un passé lointain, il s'agit d'une question de fondation d'une pensée religieuse et de définition d'une tradition rituelle, l'une et l'autre à la base de la dimension tout à la fois symbolique et humaine de la communauté zoroastrienne des origines. L'existence ou non de Zoroastre obstrue le vrai problème qui passe par la reconstruction d'une pensée et d'un rituel, tant d'une pensée appliquée au rituel que d'un rituel pensé. Si cette contribution du monde iranien, d'après moi très signifiante pour l'histoire de l'humanité et de son évolution intellectuelle, a été l'ouvrage d'un seul homme et prêtre nommé Zaraθuštra, ou si cette

[16] Voir GNOLI 2000, 163–164, 182–183.

[17] SUNDERMANN 1991–92, 432. Voir aussi TARDIEU 1988, 165.

[18] X. de MAISTRE, *Voyage autour de ma chambre*, dans *Œuvres complètes* éditées par M. SAINTE-BEUVE, Paris (sans date).

[19] Je m'écarte sur ce point de KELLENS (1991, 63–64).

[20] Voir en particulier GNOLI 1985, 15–30 avec bibliographie.

production fut le fruit d'un cercle poétique dans lequel quelque chanteur (ou une équipe sacerdotale bien harmonisée) a élaboré cette tradition en l'attribuant artificiellement à tel *zaotar*, tout cela est un problème secondaire. La négation de l'existence de Zaraθuštra, comme la critique concernant les données sur sa vie qu'évoquent aussi les Gāθā, en faveur d'une interprétation ritualisante, ritualiste et avant tout anti-biographique du texte avestique, ont été sous le voile d'une critique historique, mises en œuvre pour démontrer que le langage, strictement liturgique, de l'Avesta ancien dénie et dément tout niveau intellectuel – on pourrait dire, par provocation, «philosophique» – de la pensée gāθique. Ne subsistent plus une donnée biographique, plus une réforme ou initiative personelle, plus une pensée au sens théorétique et spéculatif, et surtout plus rien que ce soit d'éthique. On ne retient que des spéculations rituelles.

Aussi, voici la question que je voudrais aborder dans cette première leçon : l'interprétation ritualiste du texte vieil-avestique confirme-t-elle ou non la faute de la pensée et, avec elle, la faute d'un maître à penser?

1.2. Pourquoi «rite, parole et pensée»?

Alors que dans la culture moderne, la dimension rituelle s'est vue si discréditée que, comme l'a noté Charles MALAMOUD[21], rite et pensée sont devenus deux termes antinomiques et que le développement de la pensée présuppose le dépassement du rite comme condition indispensable à sa liberté, le sens et le pouvoir du rituel posent[22], en revanche, dans les sociétés anciennes une série de problèmes qu'il convient de discuter pour ne pas s'échouer sur l'écueil d'un point de vue moderne et anhistorique. Ainsi que Walter BURKERT l'a démontré dans plusieurs travaux récents[23], l'humanité a développé, dès la préhistoire, une série de formes très complexes d'organisations lesquelles – la place donnée par les rituels en atteste – trouvent leur équilibre dans les bases élémentaires de la vie sociale. À ce propos nous pouvons mentionner l'exemple du symbolisme phallique des «hermès» dans la culture grecque qui est comparable avec l'exhibitionnisme sexuel de certaines espèces de singes, dont les exemplaires mâles stationnent, comme des sentinelles, près des avant-postes de leur bande en état ithyphallique, ou encore celui des brins ou des baguettes utilisés par les sacrifiants dans des milieux rituels différents

[21] 1989, 6 = 1994a, 12.
[22] Sur le pouvoir du rituel voir JAMISON – WITZEL 1992, 70–73.
[23] Par exemple dans BURKERT 1972 = 1983 ; 1979 = 1996b ; 1990 = 1998 ; 1996a.

(Inde, Grèce, Rome, Iran, etc.) et bien connu aussi chez les chimpanzés, où il garde sa fonction de *status symbol* et d'ostentation de force[24]. Dans ces cas, nombre de rituels nous rappellent une conduite originaire dont la fonction primaire a été perdue, alors qu'ils assument une valeur communicative nouvelle, souvent accompagnée par des manifestations d'exagération théâtrale, bien communes chez les animaux ainsi que chez les communautés humaines. Les racines biologiques du comportement rituel ont été aussi soigneusement analysées, par exemple, par Frits STAAL[25], qui a comparé nombre d'aspects communs entre les rituels animaux et les systèmes ritualisés des sociétés humaines, en soulignant en détail le cas du langage des oiseaux dont s'inspirent souvent nombre des mélodies du *Sāmaveda*, ou celui du chant des baleines, surtout durant leurs longs voyages du pôle vers les tropiques, dont la complexité formelle est semblable «aux rituels ou féries sômiques»[26]. Il est alors évident que le rituel, dans le contexte humain, est une sorte de langage, à travers lequel la psyché se montre capable de contrôler des aspects différents de la conduite humaine et, plus particulièrement, certaines formes d'anxiété, présentes durant les moments les plus dramatiques de la vie communautaire. Sur ce même sujet, notons par ailleurs les contributions originales de BURKERT[27] qui a remarqué comment, dans les sociétés anciennes, les actions de l'*homo necans* plongent leur racines dans les premiers ancêtres de l'humanité, et comment l'acte sacrificiel du meurtre rituel est l'expérience fondatrice de la perception du sacré. Le soi-disant *homo religiosus* agit et prend conscience de soi en tant que *homo necans*. Le besoin des premiers êtres humains de développer l'agressivité et la coopération sociale, en transformant en connaissance et culture leurs expériences précédentes afin d'obtenir un succès toujours plus efficace pour la procréation et dans leur lutte contre les animaux mais aussi contre les groupes tribaux rivaux, a déterminé bien des formes de la ritualité humaine.

C'est le cas de la conception du sacrifice sanglant qui a ses racines dans cette lutte pour la vie. Bien que beaucoup de sociétés anciennes, par le développement de l'agriculture et un milieu de forte évolution économique aient dépassé un *modus vivendi* strictement fondé sur la chasse, le dépassement de cette fonction, à l'origine primaire, n'a pas impliqué l'élimination du sacrifice ; au contraire cette transformation a augmenté son impact symbolique[28].

[24] BURKERT 1996b, 67–75.
[25] 1990, 90–95; voir aussi STAAL 1989.
[26] STAAL 1990, 94.
[27] 1983, 1–48 ; 1996a, 59–94 ; 1996b, 1–55.
[28] Selon HUBERT – MAUSS (1899, 39 = 1968, 204) : «on doit appeler sacrifice toute oblation même végétale, toutes les fois que l'offrande, ou qu'une partie de l'offrande, est

Certes, le dépassement progressif de nombreuses formes d'immolation, à partir du sacrifice humain, même s'il n'est pas rare dans les sociétés évoluées de l'antiquité, est bien visible à travers la littérature religieuse de peuples de culture et tradition différentes. Nous assistons, en effet, à la progressive substitution[29] des animaux sauvages dans le sacrifice par des animaux domestiques (voir par exemple dans l'Avesta récent l'hécatombe des étalons, des bovins et des moutons [*aspa- aršan-* ; *gauu-* ; *anumaiia-*] dans les Yašt 5, 9 et 17[30] et également le sacrifice des animaux domestiques [*pasu-*] dans le Yt. 8, 58 et le passage parallèle de 14, 50). Ensuite, on substituera à la bête à immoler d'autres formes de nourriture plus symbolique. BURKERT[31] à ce propos mentionne expressément le pain à la place de la viande et le vin à la place du sang[32], habitude dont l'origine semble remonter à l'âge du bronze, et qui a connu son apothéose dans le christianisme. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner devant toutes ces raisons que dans de nombreuses langues l'acte même de l'opération sacrée (ῥέζειν, *operari*, et donc le «sacrifice», *Opfer* en allemand) ne soit rien d'autre qu'un euphémisme pour un sacrifice violent et sanglant véritable[33]. Il faut encore se rappeler, en résumant une discussion introduite par Emile BENVENISTE dans le deuxième volume de son *Vocabulaire des institutions indo-européennes*[34], que «c'est le rapport établi entre *sacer* et *sacrificare* qui nous permet de comprendre au mieux le mécanisme du sacré et la relation avec le sacrifice. Ce terme de "sacrifice" qui nous est familier, associe une conception et une opération qui semblent n'avoir rien de commun. Pourquoi "sacrifier" veut-il dire en fait "mettre à mort" quand il signifie proprement "rendre sacré" (cf. *sacrificium*)? Pourquoi le sacrifice comporte-t-il nécessairement une mise à mort?» BENVENISTE, pour expliquer cette anomalie, s'inspira du travail de H. HUBERT et M. MAUSS (1899) et souligna que «le sacrifice est agencé pour que le profane communique avec le divin par l'intermédiaire du prêtre et au moyen des rites. Pour rendre la bête "sacrée", il faut la retrancher du monde des vivants, il faut qu'elle franchisse ce seuil qui sépare les deux univers ; c'est le but de la mise à mort».

détruite, bien que l'usage paraisse réserver le mot de sacrifice à la désignation des seuls sacrifices sanglants. Il est arbitraire de restreindre ainsi le sens du mot».

[29] Voir GIRARD 1972, 10–16.

[30] Voir CIRCASSIA 1999 ; cf. KELLENS 2001a, 741–744 ; cf. aussi BENVENISTE 1964.

[31] 1996b, 90–91.

[32] Voir *e.g.* EURIPIDES, *Bacc.*, 284–285 : οὗτος θεοῖσι σπένδεται θεὸς γεγώς, ὥστε διὰ τοῦτον τἀγάθ' ἀνθρώπους ἔχειν «Celui (*i.e.* le vin), qui est un dieu, est offert dans les libations aux dieux, de sort que grâce à lui les hommes ont tous les biens».

[33] Cf. BURKERT 1983, 3.

[34] 1969, II, 188.

Le legs d'une humanité primitive ne se cantonne pas à la seule «barbaresque» du monde oriental (Indiens, Iraniens et Mésopotamiens), mais s'étend aussi à la culture religieuse du monde grec, qui à la fin a révélé ses aspects contradictoires au delà des clichés partagés par la tradition occidentale. Ces données nous invitent à considérer avec attention la dimension rituelle attestée dans le monde iranien, ce surtout à partir des sources vieil-avestiques. À ce sujet il faut d'abord que nous clarifiions des questions, à mon avis, trop mal abordées par le passé et sur lesquelles Jean KELLENS s'est appesanti très récemment dans un chapitre additionnel de la traduction anglaise de ses *Essais sur la religion de Zaraθuštra*[35] en résumant les conclusions d'un important article de 1994, écrit en collaboration avec Clarisse HERRENSCHMIDT. Il y a là des remarques très importantes sur l'articulation du rituel avestique que je partage, mais aussi une série de conclusions sur lesquelles je voudrais développer quelques remarques et réflexions critiques.

La grande révolution méthodologique apportée dans les études avestiques par l'École d'Erlangen, à travers les travaux de Karl HOFFMANN et, surtout, la traduction allemande des Gāθā d'Helmut HUMBACH (1959), sans oublier les contributions indépendantes de Paul THIEME, en particulier son article «Vorzarathustrisches bei den Zarathustriern und bei Zarathustra» (1957), porte sur la reconstruction du milieu indo-iranien à travers la littérature vieil-avestique et sa dimension strictement rituelle, comparable à celle du Ṛgveda et, en partie, à la littérature védique postérieure, plus particulièrement, comme nous le verrons, les Brāhmaṇa. Dans ce contexte KELLENS a écrit qu' «Il est à peine exagéré de dire que l'Avesta ancien est le onzième maṇḍala, légèrement déviant du point de vue dialectal, du Ṛgveda»[36]. Malheureusement cette esquisse, très stimulante et formellement correcte, a été selon moi abusivement mise en opposition à l'analyse traditionnelle du texte gāθique dans laquelle primaient les aspects «intellectuels» et «spéculatifs» de l'Avesta ancien, nonobstant KELLENS – il faut le reconnaître – ait plusieurs fois parlé de «rituel spéculatif»[37]. Cela a eu pour effet une série de débats et de querelles entre une conception ritualiste face à une autre intellectualiste de l'œuvre de Zaraθuštra. Je pense qu'une grande partie de ces discussions dédiées à la religion de Zaraθuštra a été viciée par une série de malentendus qu'il faut ôter. Certes, la ritualité du texte gāθique est indéniable; les mots, le style, les formules utilisés sont comparables au patrimoine du langage rituel védique et indo-iranien. Si, comme déjà

[35] 2000, 99–112.

[36] 1991, 25.

[37] Voir surtout KELLENS in KELLENS – HERRENSCHMIDT 1994.

Ernst CASSIRER l'avait remarqué en anticipant certains aspects du débat moderne, d'une part, «dans le rapport entre le mythe et les rites[38], les rites sont premiers et le mythe postérieur», et, d'autre part, «les rites ont originairement, non pas un sens simplement "allégorique"[39], d'imitation ou de mise en scène, mais un sens parfaitement réel», nous pouvons envisager dans beaucoup de mythes la presence de constructions *a posteriori* liées à des souhaits rituels. C'est pourquoi il faut émettre l'hypothèse que le développement interne des constructions mythologiques zoroastriennes, surtout de l'Avesta récent et, plus encore, les élaborations rigidement dualistes et de constructions narratives mieux articulées des textes pehlevis, peuvent trouver dans la ritualité du monde vieil-avestique et, en général, du monde iranien ancien, une grille interprétative dont la force et fonction n'ont pas vraiment été perçues et qui, faute d'une tradition continue, sont vouées à nous échapper en partie. Mais hors cette dimension rituelle, retenons avec Alessandro BAUSANI[40] le langage, ouvertement extra-mythologique[41] et abstrait des textes vieil-avestiques, une forme d'évéhémerisme au contraire, qui ne trouve ses racines dans le seul ritualisme. S'ouvre là une conception nouvelle du rituel proprement dit, né d'un système de pensée bien articulé et dégagé dans sa plus grosse part des pièges du langage technique.

Le problème véritable est que cette importante découverte, celle de la dimension hautement rituelle et ritualisée du langage vieil-avestique, a été invoquée comme le prétexte à une polémique pour reconstruire la pensée religieuse zoroastrienne en vue de dénier la dimension intellectuelle, spéculative, ou «para-philosophique» des Gāθā, et éliminer la perspective d'un dualisme éthique. Or les arguments invoqués n'ont pas été discutés avec la profondeur qu'on leur doit.

[38] «Es ist mit Recht betont worden, daß im Verhältnis von Mythos und Ritus der Ritus das Frühere, der Mythos das Spätere ist» (1923 = 1997, II, 51); tr. fr., 1972, 60. Voir GRUENWALD 2001a, 160.

[39] «So gefaßt aber haben alle Riten ursprünglich keinen bloß "allegorischen", nachbildenden oder darstellenden, sondern durchaus realen Sinn [...]» (1923 = 1997, II, 51; tr. fr. 1972, 61).

[40] En particulier BAUSANI 1966 ; cf. aussi BAUSANI 1959, *passim* et 1959 (= 1999, 52, 63–66, 90–93).

[41] Je n'ai pas l'intention de nier la présence dans le contexte vieil-avestique de morceaux d'origine mythique indo-iranienne ou simplement ancienne-iranienne, mais je désire souligner le fait que ici, le côté mythologique n'est pas le sujet principal ni le but fondamental de la narration, comme par exemple dans les Yašt. Au contraire, nous trouvons que c'est dans l'antagonisme structural, rituel, ethico-moral contre Angra Mainiiu, les Daēva et leur dimension négative, aussi bien que dans le procès de spiritualisation (ou d'angélisation) de nombre de concepts abstraits assumant un rôle très remarquable que demeure le caractère le plus important dans cette littérature religieuse.

Car il y a là une question préalable : la définition du rite et du rituel dans l'Avesta ancien qui n'a jamais fait l'objet d'une discussion systématique. Reconnaissons à KELLENS[42] le grand mérite d'avoir synthétisé en une forme organique le cadre spéculatif du rituel avestique. Suivons son esquisse en soulignant les caractères indéniables qu'il présente : le principe fondamental du rituel est *aša-*, engendré par Ahura Mazdā à l'aube et opposé à l'ordre rituel (mais pas seulement rituel), *druj-*, ordre mauvais et faux. Le sacrifice, instrument garant de l'ordre cosmique et sa reproduction, conçu sur le modèle de l'acte créateur d'Ahura Mazdā ; ainsi, la fonction du sacrifice est de soutenir et de reproduire l'ordre de l'univers ainsi que de garantir au sacrifiant et à sa communauté une récompense *(mīžda)*, leur bien-être présent et futur. La récompense recouvre aussi un aspect eschatologique. C'est pour cette raison que dans le sacrifice, où la dimension divine et humaine se rencontrent, s'opère un échange *(maga-)* entre les offrandes des hommes et la récompense divine, l'immortalité finale. Mais, selon la definition introduite par Gh. GNOLI[43], le *maga-* n'est pas simplement un échange, mais il s'agit de «uno stato d'essere accentuatamente "attivo", provocato consapevolmente mediante una pratica precisa, in cui non si ha né attenuazione di coscienza e di volontà, né scissione fra soggetto e oggetto, ma si realizza un'effettiva comunione dell'operante con la parte divina del suo essere». Grace au *maga-* on génère un pouvoir *(xšaθra-)* par lequel la *cisti-* (cf. véd. *cítti-*)[44], «la vision» (cf. Y. 51, 16) est obtenue et il produit dans les *magauuan-*s (c'est-à-dire dans ceux qui possèdent ce *maga-*) une récompense *(mīžda-)*[45]. Pendant le rite, voir et écouter sont des actes complémentaires qui anticipent l'expérience *post mortem*. L'*uruuan-* de la vache sacrificielle, envoyée sur la voie céleste, représente l'âme individuelle qui un jour suivra au ciel. Il représente aussi la partie féminine du composé spirituel humain, la *daēnā-*, laquelle voit, est vue et produit une vision, accompagne l'*uruuan-* sacrifié. Une dimension extatique, peut-être un mime du moment de la mort – ou simplement une allusion symbolique à une mort rituelle –, est présent dans le *yasna* gāθique. Le feu est, comme dans le monde indien, le centre du sacrifice, son pivot. Le *yasna* n'est pas un acte neutre, mais il est précédé d'une déclaration de «préférence» rituelle, *āuuarəna(h)-*, n., ou *āuuarənā-*, f.[46], mot extrêmement intéressant pour son attestation en 30, 2, par laquelle on déclare la

[42] 2000, 99–112, où il résume des contributions précédentes.

[43] 1965, 107.

[44] Cf. GONDA 1983, *passim*.

[45] Voir GIGNOUX 2001, 68–69 ; mais une opinion fortément contraire a été exprimée par H.-P. SCHMIDT 1991, 220.

[46] KELLENS – PIRART 1990, 218.

divinité ou les divinités invitées à participer au sacrifice. Le rituel avestique se singularise en outre par son exclusion radicale des Daēuua, qui sont interdits du sacrifice.

Sur la base de ces remarques il faut aussi admettre que si le sacrifice est l'instrument, dans le temps et dans l'espace, à travers lequel, comme l'a noté KELLENS[47], les dieux et les hommes se rencontrent, il est clair que le rituel présuppose en lui-même une conception du monde divin, une spéculation sur les pensées, mots et gestes auxquels il faut recourir pendant le rite pour sa bonne fin : le bien-être et l'immortalité. De plus il est à mon avis indiscutable que le rituel du *yasna* avestique est le fruit d'une conception métaphysique du monde divin. Si beaucoup des rituels partent d'une manifestation biologique que les hommes partagent avec les animaux, ces derniers sans aboutir à un système de pensée, il faut aussi noter que la réduction de la ritualité humaine à une dimension comportementale et biologique demeure dangereuse car elle relève d'un mélange de genre entre ethnologie et éthologie[48].

L'un des apports de l'ethnologie structuraliste est d'avoir montré que, dès l'émergence du langage humain, il y a pensée symbolique. C'est là le «moment» décrit par LÉVI-STRAUSS[49] où l'Univers entier, d'un seul coup est devenu SIGNIFICATIF», moment où «les deux catégories du signifiant et du signifié se sont constituées simultanément et solidairement». Certes, précise LÉVI-STRAUSS, «l'Univers a signifié bien avant qu'on ne commence à savoir ce qu'il signifiait», mais il fallut, pour s'appliquer à le pénétrer, qu'il y eut «effort pour comprendre le monde», ce qui est le propre de l' «homme». Ainsi, le langage humain est symbolique par essence parce qu'il repose sur un système de signes, et c'est ce symbolisme même qui rend sa traduction possible dans un autre système de signes avec les adaptations requises. Aussi complexe et élaboré que soit un langage animal, il ne relève pas de la catégorie symbolique car non traduisible. On butte là, même dans ce qu'il y a de plus naturel dans une culture, à l'irréductibilité des phénomènes sociaux humains avec la nature en deçà, elle, de la pensée symbolique. Bien sûr, reconnaît LÉVI-STRAUSS[50], la frontière est floue entre les deux ordres de la nature et de la culture et le seul critère décisif consiste à bien voir «l'impossibilité» pour l'animal «de transposer un déplacement vertical de l'ordre du signifiant à celui du signifié». Julian HUXLEY n'a pas eu tort de parler de «comportement rituel chez l'homme et l'animal»[51], mais à la condition expresse de voir que les phénomènes sociaux animaux débouchent sur de l'organique à l'inverse de l'homme dont la pensée symbolique est tissée d'éléments naturels. La culture, c'est ce que seul l'homme ajoute à la nature.

[47] 2000, 105.

[48] En tout cas il faut souligner, comme il a été fait par Ithamar GRUENWALD, qui partage une position parfois proche de celle de STAAL, que les rites mêmes ne sont pas privés de sens *(meaning)*, parce qu'une sorte de «meaning is created in the very doing of the act and in the processual manner in which it is done» (2001a, 161). D'autre part je ne pense pas que c'est la théologie qui va générer directement les rites (voir encore GRUENWALD 2001b et 2003), mais que des changements radicaux de théologie (ou plus simplement d'orientation religieuse, comme dans le cas des textes vieil-avestiques) peuvent provoquer des changements évidents dans le contexte rituel et dans sa représentation symbolique.

[49] 1964, XLVII.

Le *yasna* avestique appartient à ce qu'il y a de plus élaboré dans la culture et n'a rien d'un sacrifice primitif, prélittéraire, dépourvu de formes évoluées d'élaboration poétique, comme il en va dans le monde védique et brāhmaṇique. De plus, il faut remarquer qu'il s'agit d'un agencement réformé du sacrifice et du rituel, en d'autres termes d'un rituel qui s'oppose à un autre rite, considéré comme démoniaque et inacceptable. Voilà la spécificité du *yasna* qu'on peut qualifier de rite réélaboré et réactif. Clarifions, à ce sujet, un point très important et encore une fois très mal entendu : il n'existe aucun antiritualisme gāθique, expression prétexte à des interprétations trop floues et ambiguës. Nous avons dans l'Avesta ancien la contestation ouverte d'un rituel plus ancien et vraisemblablement hérité, considéré comme daēuuique et, par conséquent, refusé de fond en combles. Cette contestation ne signifie pas en revanche un refus systématique du ritualisme en soi, juste une modification radicale basée sur des présupposés théoriques et – mais il faudrait discuter de cette question – métaphysiques. Parce que la pensée gāθique conserve son agencement rituel et sacrificiel, l'expression «antiritualisme» donne au contraire l'impression d'une philosophie laïque au sens occidental du terme, aussi serait-il anhistorique de l'employer à propos du monde iranien ancien. Pareillement une comparaison éventuelle, qui pourrait être évoquée en utilisant la catégorie fictive d'antiritualisme gāθique, avec le refus du rituel propre du Bouddhisme des origines n'est pas vraisemblable et serait clairement abusive. Parallèlement à ces hypothèses sur l'antiritualisme gāθique, la doctrine manichéenne a elle aussi été fréquemment étudiée comme un système religieux antirituel et de pure morale. Heureusement cette tendance, déjà contestée par H.-Ch. PUECH, vient d'être profondément critiquée par J. D. BEDUHN dans un ouvrage récent (2000), dédié au rôle du corps, au régime alimentaire et au repas rituel. L'auteur propose en particulier une comparaison fort utile entre le rituel de l'audience formelle où les «Auditores» payaient leur vénération aux «Electi» – rite appelé *nwyδm'* «invitation» dans les textes sogdiens et

[50] 1960 = 1973.

[51] Titre donné aux actes d'un colloque qu'il dirigea (en 1965). Cf. HUXLEY 1966.

ouigurs (à partir du sogd. *nw'yδ-* «inviter») – et la formule d'ouverture du *yasna* avestique (Y. 1, 1), *niuuaēδaiieimi* [...] «j'annonce [...] "le sacrifice"» (où nous trouvons le causatif du verbe *'vid* avec le préverbe *ni*). Comparaison intéressante, parce que, comme BEDUHN l'a souligné[52], le sacrifice zoroastrien est introduit par la consommation du pain rituel (le *drōn cašnī*). De plus il faut remarquer, comme avait déjà été indiqué par J. KELLENS[53], que l'usage de *'vid* précédé de *ni°* correspond aussi à ce qu'exprime le nom racine sanskrit *nivíd-*,f., «instruction», qui reprend un ancien concept rituel d'origine indo-iranienne. À ce propos, KELLENS a justement mentionné la contribution très importante de I. SCHEFTELOWITZ[54] sur les *nividas* védiques : formules en prose d'invitation préliminaire au sacrifice[55]. Dès lors nous pouvons trouver une correspondance directe non seulement entre le procès rituel du *yasna-* avestique et celui védique d'introduction au sacrifice, mais aussi vérifier la continuité de ces traditions anciennes dans le contexte de la ritualité manichéenne. En outre il faut considérer que sur le plan fonctionnel cette invitation correspond, dans les Gāθā, à la déclaration de «préférence» rituelle, l'*āuuarəna(h)-*, dont nous avons déjà discuté.

Si a l'égard de l'Avesta ancien, on veut parler d'antiritualisme, il faut préciser qu'il s'agit d'une antiritualisme contre le culte des Daēuua et non d'un antiritualisme radical et *a priori*. Il faut dans le même temps préciser que des formes hautes et intellectualisées de réaction contre un ritualisme plus ancien sont attestées de longue date dans le monde oriental. La comparaison avec la tradition bouddhiste reste alors inévitable quant à la réaction contre la tradition brāhmaṇique, mais cette comparaison ne peut être que partielle. En fait, le Buddha a certainement et ouvertement contesté le rituel védique mais il a aussi renoncé à tout ritualisme et à son langage sacrificiel. Au contraire, il serait seulement dans le développement historique de sa doctrine que, nonobstant une dimension extrêmement philosophique et théorétique originaire (au point qu'on peut considérer le hīnayāṇa comme une forme très raffinée d'athéisme philosophique), le rituel a été réintroduit avec des résultats surprenants.

En un mot, critiquer et exclure le rituel daēuuique a été l'effet d'une réflexion sur la réalité et le sens du sacrifice. De même, une réforme du rituel sans une base préalable idéologique n'a pas de sens. Voilà pourquoi opposer irréductiblement et en forme anti-dialectique le rite à la pensée de nature religieuse et spéculative est dans le présent contexte d'une grande inconséquence, car qui veut souligner la dimension spéculative en l'opposant directement au rituel avestique et en excluant toute relation entre ces deux aspects touche, en ce qui concerne la période du monde iranien ancien, à l'absurde. Pour être plus explicite, il n'y a pas de doute sur le fait que le bouleversement de la conception traditionnelle du rite indo-iranien, dont témoignent les textes vieil-avestiques à travers l'exclusion des Daēuua, l'interdiction du sacrifice nocturne[56], la réfutation des rites apotropaïques en faveur des forces du mal ou la réorganisation, peut-être symbolique, du sacrifice sanglant et de l'immolation des animaux (argument qui en tous cas pose un problème délicat, mais explicité par KELLENS[57] sous une forme séduisante à approfondir), est une manifestation ouvrant sur une pensée religieuse nouvelle, laquelle a trouvé dans le rituel et dans le sacrifice – les seuls lieux dévolus à la relation mystique entre monde divin et monde humain – un langage qui lui est propre. Chercher dans la littérature vieil-avestique une philosophie au sens occidental du terme est inconséquent sur le plan méthodologique, car cela relève d'une sorte d'hellénophilie considérant la pensée seule dans toute formulation réduite à un système. À l'inverse, je pense qu'il faut considérer les formes évoluées de littérature rituelle et religieuse, où la relation avec le monde divin et spirituel est indéniable, comme une manifestation profonde de la pensée humaine. La difficulté la plus grande réside dans notre manque d'éléments suffisants pour reconstruire cette dimension spirituelle dans toute sa complexité et, de ce fait, comprendre le contexte ésotérique dans lequel le sacrifiant a été initié par ses maîtres à travers une éducation particulière et des enseignements oraux[58] qui nous échappent de fond en comble. Je refuse de considérer comme «irrationnelle» une réflexion sur la dimension ésotérique du rituel avestique ; irrationnelle serait plutôt la prétention de savoir reproduire ou comprendre complètement ces textes seulement avec nos instruments philologiques et sans tenir compte d'une transmission qui, hélas, a subi des altérations énormes au sein même du clergé zoroastrien.

Toute discussion sur la pensée avestique, et généralement indo-iranienne, n'a pas le droit d'éliminer le problème de la poésie et de réduire l'*ars poetica* indo-iranienne à un simple instrument rituel.

[52] 2000, 158.
[53] 1996, 38–39.
[54] 1919, 36–42.
[55] MINKOWSKI 1997.

[56] Cf., *e.g.*, Y. 32, 10, où nous trouvons le rituel du *drəguuaṇt-* :
huuō mā nā srauuā mōrəṇdaṯ, yə̄ acištəm vaēnaŋhē aogədā
gąm ašibiiā huuarəcā, yascā dāθə̄ṇg drəguuatō dadāṯ
yascā vāstrā vīuuāpaṯ, yascā vadarə̄ vōiždaṯ ašāunē.
«Il corrompt mes hymnes, l'homme qui en prononce un très mauvais (hymne) pour voir de ses yeux la Vache et le soleil, celui qui rend les partisans de la Tromperie (rituellement) adéquats, celui qui dévaste les pâtures et celui qui lève l'arme contre le partisan de l'Harmonie» (tr. selon KELLENS – PIRART 1988, 120 ; voir aussi KELLENS dans le même travail, particulièrement à la page 33).
[57] 1991, 48–49.
[58] Voir SHAKED 1969 ; PANAINO 2002b.

Indubitablement, les poètes recourent à un code technique, mais l'usage de la parole en poésie est une forme sublime de manifestation de l'originalité de la pensée[59]. Ce n'est pas par hazard que la pensée poétique, religieuse et formulaire s'appelle *mąθra-* (véd. *mántra-*) de *man* / *-tra-*[60]. Nonobstant les limites imposées par la tradition et la culture (incluant la culture rituelle), la parole poétique détient un pouvoir étonnant et presque illimité. Sans elle, et cela vaut aussi pour les rites védiques, les dieux ne seraient pas au rendez-vous sacrificiel, ce qu'a remarqué avec pertinence OGUIBÉNINE[61]. On oublie souvent que la parole des hymnes était la force fondatrice et attractive du rituel et que la parole, comme l'a définie MALAMOUD (1994), est une déesse (Vā́k) avec un corps fait de mots *(vāṅmaya-)*. Rappelons-nous avec F. STAAL (1990) que les rites et leurs gestes ne correspondent pas directement aux *mántrās* et gardons présent à l'esprit l'existence de *certamina* poétiques entre les *ṛṣis* dans l'origine même du Ṛgveda[62] sans subordination absolue au rituel. Et nous devons dans le même temps souligner qu'une forme *totalement* aphasique de sacrifice n'aurait eu aucun sens en ce milieu. Il est vrai que le silence, ce qu'a montré RENOU pour le rituel védique[63], présente un aspect important du sacrifice, mais cet aspect n'a pas aboli les manifestations symboliques plus connues de l'oralité, bien qu'il y ait gardé son importance. En outre, il faut souligner, que le silence ainsi que les autres formes rituelles basées sur le silence, témoignent d'une dimension méditative et spirituelle, en d'autres mots, d'une sorte d'ascèse de la parole qui n'est pas négation de la pensée, mais qui peut donc devenir son exaltation. C'est dans ce contexte que Toshihiko IZUTSU, en analysant la métaphysique iranienne (1956), a déclaré que «the silence was one of the most eloquent ways of speaking».

RENOU[64] avait par ailleurs souligné que : «Quand le poète de 8. 6, 10 dit *ahám íd dhí pitúṣ pári medhā́m ṛtásya jagrábha*[65] "j'ai hérité du père le don-de-voyance du *ṛtá*", ou que, deux strophes plus haut, il fait allusion au "flot du *ṛtá*" ou au "rayon du *ṛtá*" grâce auquel brillent les Kaṇva, il pense évidemment aux talents qui se manifestent lors des concours littéraires». Autrement dit, notre réflexion sur la ritualité et sur la dimension

[59] Voir SCHWARZ 2000, 175–227.

[60] Voir THIEME 1957, 69–70. MAYRHOFER 1996, 311 et 305-306. Cf. ALPER 1989 et 1991.

[61] 1988, 193.

[62] Voir par exemple les réflexions de RENOU 1954, 1 = 1978, 44, et *passim* dans le même volume du 1978.

[63] 1949 = 1978, 66–80. Voir aussi GONDA 1980 : *passim*. Cf. KEITH 1920, 157–158.

[64] 1955, 21.

[65] Les citations du Ṛgvéda sont données en général selon l'édition de AUFRECHT (1877) avec de petits changements.

rituelle ne doivent pas faire disparaître la compréhension de la complexité intellectuelle du poète ancien, qui même en contexte rituel avait la possibilité de manifester une pensée religieuse et abstraite[66] en recourant aux instruments de sa culture. «Le langage» – tant le langage védique que celui de la littérature vieil-avestique – s'affirme un instrument, pour paraphraser RENOU[67], «ésotérique, ou moins fermé aux non-initiés».

Dans cette perspective, le rôle de la parole nous paraît essentiel : aucun lien n'existe entre le rituel et la pensée. Toutes les conceptions qui exaltent la seule dimension rituelle de la littérature vieil-avestique négligent, ou semblent négliger, ses aspects intellectuels, lorsque la parole du chantre se pose – ou s'impose – comme une force double, soumise parfois à la ritualité, mais restant un produit de la pensée, ainsi que son nom l'indique : *vācó matím* «la parole pensée»[68]. En d'autres termes un texte rituel (dans le sens qu'il est utilisé pendant le rite) n'est pas nécessairement un texte seulement rituel. Les textes poétiques ont d'ordinaire une genèse extra-rituelle et sont une création de l'esprit humain. Sur cet angle la dimension spéculative du rituel avestique ouvre à des aspects encore plus féconds. Si, en effet, la comparaison indo-iranienne ne peut être discutée sans prendre en considération le niveau visionnaire des *ṛṣis* védiques[69], il faut de même admettre une mystique du sacrifice dans l'Avesta, et non la circonscrire au monde indien. Cette mystique, ainsi que le recours continu et fort développé dans le langage gāθique à l'abstraction, témoignent évidemment en faveur d'un cadre dans lequel le sacrifice possédait une force visionnaire. Celle-ci permettait de déboucher, grâce à l'échange du *maga-*[70], sur une dimension supérieure, elle-même perçue à travers l'imagination créatrice d'une pensée spéculative et méditative[71], dont témoigne une littérature, tout à la fois spéculative et rituelle.

C'est dans ce cadre qu'on peut expliquer alors la triade avestique, devenue standard dans la tradition zoroastrienne, de pensée, parole et action, où la parole reste au centre, entre la dimension mentale et spirituelle et celle de l'action et du geste rituel.

Dans la prochaine leçon on s'appliquera à analyser le problème de l'intériorisation du rituel à la lumière de la dialectique entre geste et rite, ce surtout dans le contexte vieil-avestique, mais aussi en rapport à l'exploit que représente la parole poétique dans la tradition avestique plus tardive.

[66] OGUIBÉNINE 1988, 211. Voir FALK 1997.

[67] 1955a, 9.

[68] RENOU 1978, 49–50.

[69] En particulier MILLER 1976 (= 1974).

[70] Voir aussi GNOLI 1965 ; 1997; 1997–98.

[71] Voir HUMBACH 1998, 37.

L'intériorisation du rituel

2.1. Geste, Parole et Rituel

Quand on aborde le sens et la fonction du rituel dans le monde iranien ancien, et surtout le rôle de la ritualité vieil-avestique, il convient de souligner un aspect, apparemment secondaire qui mérite d'être pris en considération. On fait d'ordinaire trop peu de cas du fait que dans la célébration du *yasna* zoroastrien, tel que nous le connaissons à travers les descriptions savantes fournies dès l'époque d'Anquetil-Duperron[1], lors de la récitation du Yasna Haptaŋhāiti, de la Gāθā Uštauuaitī, Spəṇtā Mainiiū, Vohū Xšaθrā et Vahištōištī, il n'y a pas de gestes ou d'actes rituels significatifs[2]. On peut arriver à dire paradoxalement qu'il n'y a pas de rituel. C'est seulement pendant la récitation de l'Ahunauuaitī Gāθā, selon la description donnée par le Dastur Firoze Kotwal[3], qu'on assiste à une série de libations (du palmier de dattes ; Y. 29, 30, 32) et d'actions autour du mortier avec la bague et le pilon, gestes accompagnés par la récitation à quatre reprises du Yaθā ahū vairiiō.

Lors de Y. 33 il y a le troisième pressurage[4] de l'*haoma-* et du grenadier avec une offrande au feu rituel, suivie au Y. 34 de l'offrande d'encens *(ēsm-bōy)* et de santal au même feu. Dans la récitation du reste du corpus vieil-avestique, n'intervient en revanche aucune action rituelle particulière (à l'exception d'une offrande d'encens et bois de santal au feu au début de Y. 36 par le *rāspī*). C'est alors que sont finis l'extraction et le pressurage et que la boisson d'immortalité va être consacrée, que le *zaotar*, hiératique, récite le Yasna Haptaŋhāiti et les autres quatre Gāθā, fait confirmé par mes amis et collègues Éric Phalippou et Raiomond Doctor qui entreprennent depuis trois à quatre ans l'analyse du rituel zoroastrien sur support filmographique et informatique en travaillant sur

[1] Voir Anquetil-Duperron 1771, III, 527–619 (chapitre : *Expositions des usages civils et religieux des Parses*) ; Darmesteter 1892, I, LXXXII–LXXXIIII, LXXXVI ; Modi 1937, 306–307 ; Kotwal in Kotwal – Boyd 1991, 104–105.

[2] Voir Bausani (1959 = 1999, 94–95), mais dont l'analyse est trop synthétique.

[3] En général c'est le *zōt* seulement qui récite les vers et c'est lui qui donne des libations (le *rāspī* récite les versets du début et de la fin de chaque chapitre des Gāθā ; *i.e.* dans Y. 28, le *rāspī* lit seulement les versets 1–2 et 13 avec le *zōt*).

[4] Le premièr et le deuxième pressurage avaient été faits pendant la récitation de Y. 22 et 23 (Kotwal – Boyd 1991, 104–105).

la connexion symbolique entre gestes et mots du *yasna* dans une perspective de recherche absolument originale et digne d'intérêt. Cela signifie que la partie centrale du *yasna* est concentrée exclusivement sur la parole et opère à la manière d'un sacrifice en l'honneur de la parole sacrée. Le monde iranien vient par conséquent confirmer une situation comparable par certains aspects à celle étudiée par Boris OGUIBÉNINE dans son ouvrage (1988) sur le sacrifice de la parole dans le Ṛgveda.

On pourrait évidemment soutenir que le rituel moderne est changé et que nous n'avons pas le droit d'utiliser une tradition tardive et fortement corrompue sur le plan de la transmission directe comme celle des écoles sacerdotales Parsis et Iranis pour une reconstruction ponctuelle du rituel avestique[5]. Mais, pour revenir à notre sujet principal – la fonction du texte vieil-avestique –, il faudrait aussi souligner sans esprit polémique que l'importance du texte gāθique n'a pas été quelque chose dont le rôle pût être si facilement modifié. Si le texte gāθique qui nous a été transmis sous une forme extraordinairement précise et étonnamment correcte, nonobstant les problèmes posés par la rédaction d'un corpus oral (ou semi-oral) remontant au passé le plus reculé lors de l'époque de la rédaction sassanide, nonobstant aussi les bouleversements et corruptions subis par le texte avestique lors de la chute de l'empire sassanide et pendant les siècles dits de «décadence» de la communauté zoroastrienne et de son clergé, on peut pour le moins supposer une continuité partielle dans l'utilisation «pratique» et «rituelle» de ce texte. Dans le même temps, il est nécessaire de réfléchir sur le fait que si les rituels changent, cela se fait dans une proportion moindre que les glissements d'interprétation dans l'exégèse théologique des textes. On peut très facilement confondre ou mystifier le sens d'un chapitre ou d'une règle religieuse, mais il est plus difficile de changer un geste. On change d'explication, on oublie le sens premier, mais le geste perdure à travers temps et lieux. Aussi cette occurrence, que dans la plus grande partie de la récitation du corpus vieil-avestique il y a interruption du rituel gestuel et place seule à l'action de la parole, souligne la dimension spéculative d'un rite qui avait déjà par le passé, à mon avis, été intériorisé. Ce rite, dès l'époque ancienne, devait représenter un moment de réflexion et de méditation pour le récitant et les autres prêtres.

À ce propos, le sous-titre donné par BARTHOLOMAE (1905) aux Gāθā, celui de «Verspredigten», quoiqu'en partie exagéré et vraisemblablement influencé par une perspective chrétienne, conserve son intérêt. Il permet d'aborder ce corpus comme une série de prières[6] dont la fonction

[5] MOLÉ 1963, 4.

[6] Sur la prière et les rites oraux c'est encore fort utile l'essai de MAUSS sur la «Prière» composé en 1909 mais jamais publié (1968, 357–477).

était d'incarner le sacrifice de la parole donnée par et à Ahura Mazdā, dans une forme rituelle apparemment réduite à son minimum et intériorisée, mais – à mon avis – très tôt entourée de deux sections de caractère hymnologique dédiées au pressurage de l'Haoma (Y. 9, 10, 11) et à Sraoša (Y. 57). La dimension verbale et poétique de la littérature vieil-avestique se montre dans le pouvoir que l'on peut qualifier d'ésotérique (car non spectaculaire), attribué aux Gāθā et autres parties anciennes. C'est là une manifestation certes de ritualité, mais dont la force d'intériorisation du *yasna* où le sacrifice de la parole et à la parole trouve toute son exaltation – la «prédication» (à la BARTHOLOMAE), la transpose au centre subtil du culte à travers une forme sublime de versification poétique.

2.2. Le pouvoir de la Parole

Le caractère spécial du corpus vieil-avestique transparaît dans l'hommage rituel dont il fait l'objet, dans le texte du Yasna en avestique récent comme dans l'Avesta en général et plus particulièrement dans les Gāθā[7], les Yasna Haptaŋhāiti[8] et le Staota Yesnya, unités textuelles bien identifiées et distinctes du reste de la littérature sacrificielle. Ainsi les Gāθā sont dites *spəṇtā-* «bénéfiques»[9], *ratuxšaθrā-* «ayant pouvoir sur les *ratu-*»[10], *aṣ̌aoni-* «partisanes d'Aṣ̌a» (dans le sens qu'elles soutiennent l'Agencement, l'Ordre cosmique et par conséquent la vérité), *harəθrauuaitī-* «qui (nous) entretiennent», *pāθrauuaitī-* «qui (nous) protègent», *mainiiuš.xᵛarəθā-* «qui (sont) la nourriture du *mainiiu-*», etc. Leur connaissance est indispensable à l'accès au paradis, car ce sont elles «qui», selon Y. 55, 2, «apportent une bonne récompense, une grande récompense, une récompense conforme à Aṣ̌a» *(humiždå aš.miždå aṣ̌ō.miždå)*. Mais il faut se rappeler que l'hommage rituel, selon Y. 71, 18, se rend aussi bien aux paroles entièrement prononcées (*vāca haṇkərəθa* ; cf. pehl. *gōwišn hangirdīg yazēm*) des Gāθā qu'aux paroles omises *(auuāurusta)*. À ce propos, il faut souligner que l'adjectif *haṇkərəθa-*, formellement dérivé d'un participe passé de la racine *kar* plus *ham*° est utilisé ici avec une valeur technique bien précise[11]. Celle-ci nous rappelle la formule du

[7] Cf. BARTHOLOMAE 1904, 519–521. Voir aussi BAUSANI 1959 (= 1999, 41).

[8] Nous pouvons remarquer que déjà dans les parties récentes du Y.H. il y a la mention du texte même (cf. Y. 41, 8 ; Y. 42, 1). Il faut se rappeler aussi Y. 57, 22, où le Ahuna Vairya, le Yasna Haptaŋhāiti, le Fšūša Mąθra (et le Yasna-kərəti) sont mentionnés comme l'arme reçue par Sraoša (cf. DARMESTETER 1892, II, 364).

[9] Voir THIEME 1998, 204–205.

[10] Au sujet de *ratu-* voir maintenant la discussion proposée par TREMBLAY 1998, 192–201.

[11] Comme HILLEBRANDT (1897, 11) l'avait déja souligné.

premier chapitre du Yasna, où on trouve plusieurs fois *haṇkāraiiemi* (qui alors, nonobstant certaines ambiguïtés[12], pourrait être expliqué, en suivant BARTHOLOMAE[13], comme un thème de présent [apparemment causatif] de *¹kar*), et de surcroît nous rappelle aussi *saṃskṛta-* «confectus, parachevé», qui désigne la langue parfaite, le Sanskrit. La relation entre *haṇkāraiia-* et *haṇkərəθa-*, est en tous cas confirmée par la traduction pehlevie qui donne *hangirdīg* «complet» et *hangirdēn-* «compléter». C'est pourquoi le Y. 19, 15 : *vahištō ahurō mazdå ahunəm vairīm frāmraot̰ vahištō hamō.kāraiiat̰*, où *hamō.kāraiiat̰* correspond à *ˣham.akāraiiat̰*[14], signifie «le très bon Ahura Mazdā récita solennellement l'Ahuna Vairya ; lui, le très bon, fit (cette récitation) en forme complète»[15]. Donc, *ham-kar* signifie «faire (la récitation) en forme complète», «complètement» ou «accomplir», comme l'avait proposé DARMESTETER[16], et le causatif *ham-kāraiia-* s'explique plutôt comme un renforcement apparent du signifié de base (voir déjà BARTHOLOMAE à propos de *¹kar*).

«Les Staota Yesnya sont vénérés en tant que *hauruuā- haṇdāiti-*, (f.; pehl. *hamāg hamdahišnīh*[17] ou *hamāg dahišnīh*)[18] c'est-à-dire comme un ensemble textuel (*hauruuąm haṇdāitīm staotanąm yesniianąm yazamaide* en Y. 71, 18) ou comme *haṇdāta-* (n. ; pehl. *dahišn / dahišnīh*) "recueil", mot qui, techniquement, correspond au sanskrit *sáṃhitā-*, ou encore comme : *baγā-*, f., "portion (textuelle)" ou, mieux, "prière divine"[19] (Y. 55, 7), mot qui est aussi utilisé pour indiquer le Yasna Haptaŋhāiti (Y. 21, 5), l'Ahuna Vairya (Y. 19, 3, etc.) et le Yeŋ́hē hātąm (Y. 20, 5)». DARMESTETER[20] avait justement souligné que la traduction littérale de l'av. *baγā-* était en pehlevi *baxtārīh*, c'est-à-dire «part, portion», mais aussi «la libéralité», dans le sens du «bien qui découle de ce Fargard» (comme dans le commentaire de Y. 19, 3)[21]. En accord avec DARMESTETER, j'ai l'impression qu'une interprétation de *baγā-* comme simple «division» textuelle reste imprécise (ou du moins partielle), parce que *baγā-* désigne certes toute la prière et pas seulement des groupes de phrases ou de chapitres singuliers. Alors l'idée que ce mot soit plus intimement lié au concept de *baγa-*, m., pas seulement comme «dieu», (très peu

[12] Voir KELLENS 1984, 144 n. 43, 147-148 ; 1996, 39-40.
[13] 1904, 447, 448 n. 21.
[14] Voir KELLENS 1984, *ibidem*. Il est alors évident que la racine est celle de *¹kar* et non celle de *²kar*, qui s'explique plutôt comme une dérivation secondaire de *¹kar*.
[15] Cf. KELLENS 1996, 40 n. 4.
[16] 1892, I, 5-6.
[17] Cf. Y. 58, 8 ; 59, 33 ; voir DHABHAR 1949, 251, 254.
[18] Cf. Y. 71, 18 ; voir DHABHAR 1949, 290.
[19] Cf. BARTHOLOMAE 1904, 921.
[20] 1892, I, 164-165 n. 17.
[21] Voir DHABHAR 1949, 96.

attesté dans l'Avesta[22], mais bien plus en vieux-perse, où *baga-*, m., est systématiquement le titre donné à Ahuramazdā et aux autres dieux), mais surtout comme l'être divin ou puissant «qui donne la part», n'est pas invraisemblable. De plus la *baγā-*, selon le dialogue entre Zoroastre et Ahura Mazdā du Y. 19, 1-4, est la parole que le dieu suprême prononça avant l'existence du monde (Y. 19, 3 : *āat̰ mraot̰ ahurō mazdå : baγa aēša ās ahunahe vairiiehe spitama zaraθuštra yat̰ tē frāuuaocəm* «alors dit Ahura Mazdā : "telle fut la prière [divine] de l'Ahuna Vairya, ô Spitāma Zaraθuštra, que[23] j'avais prononcée pour toi"») et révéla à Zaraθuštra : Elle précède le ciel, les eaux, la terre, le taureau, les plantes, le Feu, le fils d'Ahura Mazdā, l'homme partisan d'Aša (*i.e.* le premier homme)[24], les démons, les *xrafstras* et les hommes, le monde des corps ainsi que toutes les choses bonnes issues de l'Ordre *(ašaciθra)* et créées par la suite par Ahura Mazdā [cf. Y. 19, 2 : *para asməm para āpəm para ząm para gąm para uruuarąm para ātrəm ahurahe mazdå puθrəm para narəm ašauuanəm para daēuuāišca xrafstrāiš mašiiāišca para vīspəm ahūm astuuaṇtəm para vīspa vohu mazdaδāta ašaciθra*].

La puissance de chant de cette prière (Y. 19, 5), élevée sans interposition ni déplacement (de mots) ([...] *baγa ahunahe vairiiehe* [...] *anapiiūxδa anapišūta srāuuaiiamna*), vaut cent autres Raθβa Gāθā récités dans les mêmes conditions *(satəm paiti aniiaēšąm raθβąm gāθanąm anapiiūxδanąm anapišūtanąm srāuuaiiamnanąm)*. La même prière, chantée avec interposition ou déplacement (de mots) *(āat̰ aipiiūxδa aipišūta*[25] *srāuuaiiamna)*, en tout cas, vaut dix autres de ces Raθβa *(dasa paiti aniiē ratauuō)*. Se souvenir (Y. 19, 6) de sa récitation par cœur (*yasca* [...] *baγąm ahunahe vairiiehe marāt̰*), se souvenir de cette prière et de sa récitation *(frā.vā marō drənjaiiāt̰)*, comme sa récitation et son chant *(frā.vā drənjaiiō srāuuaiiāt̰)*, son chant pendant le sacrifice *(frā.vā srāuuaiiō yazāite)*, toutes ces actions qui appellent l'aide d'Ahura Mazdā, ont pouvoir de faire passer l'âme *(uruuānəm)* du fidèle trois fois dans la meilleure existence, c.-à-d. le Paradis *(vahištəm ahūm frapāraiieni azəm yō ahurō mazdå)*.

Qui, au contraire (Y. 19, 7), en oublie la moitié, le tiers, le quart ou même le cinquième ([...] *baγąm ahunahe vairiiehe drənjaiiō aparaoδaiiete yat̰ vā naēməm yat̰ vā θrišum yat̰ vā caθrušum yat̰ vā paṇtaŋhum*), se voit éloigné par Ahura Mazdā du Paradis *(pairi.dim tanauua azəm yō*

[22] Seulement avec Ahura Mazdā, Māh et Miθra ; voir KELLENS 1976, 126. Cf. aussi PANAINO 2003.
[23] L'usage de *yat̰*, référé à *baγā-* (f.), possible dans les passages les plus récents de l'Avesta, est derivé du passage parallèle de Y. 19, 1 : *cit̰ auuat̰ vacō ās ahura mazda yat̰ mē frāuuaocō* «Quelle fut cette parole-la, ô Ahura Mazdā, que tu m'as prononcée».
[24] Selon l'interprétation de DARMESTETER 1892, I, 164 n. 14.
[25] Voir BENVENISTE 1954, 24.

ahurō mazdā̊ uruuānəm haca vahištāt̰ aŋhaot̰). Prononcée par Spəṇta Mainiiu (Y. 19, 9 : *frā.mē spaniiā̊ mainiuuā̊ vauuaca*), cette parole est la plus importante de toutes les paroles qui jamais ont été dites, sont dites, et seront dites et, en plus, sa connaissance préserve de la mort (Y. 19, 10: *aētat̰ca aēšąm uxδanąm uxδōtəməm yāiš yauua fraca vaoce fraca mruiiē fraca vaxšiiete. asti zī ana auuauuat̰ uxδata yaθa yat̰ dit̰ vīspō aŋhuš astuuā̊ *āsixšat̰ *sas̆ąs dadrānō nī pairi *iriθβiiąstātat̰ haraite* «C'est, d'entre ces paroles la meilleure parole qui a été dite, qui est dite et qui sera dite ; [cette parole] est d'une telle puissance vocale que toute la vie matérielle, quand elle l'a apprise, la connaissant et la maîtrisant, se protège de la mort»)[26].

Il est bien évident qu'une série de prières émanées d'Ahura Mazdā, comme l'Ahuna Vairya (Y. 19), l'Aṣ̌əm Vohū (cf. Y. 20, 1 : *frāmraot̰ ahurō mazdā̊* **aṣ̌əm vohū vahištəm astī**), les Staota Yesnya, doivent faire l'objet d'une récitation des plus attentives et, par conséquent, obtenir les grâces les plus hautes.

Comme l'a justement noté KELLENS[27], dans le Visprad (cf. Vr. 1, 3) on offre le *haṇdāta-* «en sacrifice solennel et de qualité *(hufrāiiašta-)* à titre d'offrande solide *(miiazda-)*», mais à son tour les Staota Yesnya sont objets du sacrifice. Si «leur qualité – poursuit KELLENS *(ibidem)* – de norme divine archétypale est affirmée d'emblée *(aṣ̌aonąm aṣ̌ahe raθβąm)*, il faut en outre souligner qu'ils ont été créés au début de l'existence (71, 18 ; Y. 55, 6 : *staota yesniia yazamaide yā dātā aŋhə̄uš paouruiiehiiā*), parce qu'ils sont "les lois fondamentales de l'existence primordiale". En outre, la doctrine de l'origine révélée des Gāθā est par exemple ouvertement affirmée en Y. 55, où l'on déclare : [...] *yā staota yesniia yaθa hīš fradaθat̰ mazdā̊* [...] "[...] les Staota Yesnya tels que les a créés Ahura Mazdā [...]"».

Il faut alors à ce propos mentionner le chapitre entier de Yasna 55 qui contient l'éloge des Gāθā et des Staota Yesnya[28] :

Y. 55, 1 : *vīspā̊ gaēθā̊sca tanuuasca azdəbīšca uštānąsca kəhrpasca təuuīšīšca baoδasca uruuānəmca frauuaṣ̌īmca pairica dadəmahī āca vaēδaiiamahī āat̰ dīš āuuaēδaiiamahī gāθābiiō spəṇtābiiō ratuxšaθrābiiō aṣ̌aonibiiō*[29].

«Nous accordons et adressons[30] tous les corps vivants *(gaēθā̊s°)*[31], les corps contenants *(tanuuas°)* avec (nos) os *(azdəbīš°)*, les animations *(uštānąs°)*, les corps visibles *(kəhrpas°)*, les vigueurs physiques *(təuuīšīš°)*, les perceptions sensorielles *(baoδas°)*, l'âme *(uruuānəm)* et la *frauuaṣ̌i-*[32] ; alors nous les adressons aux Gāθā bénéfiques, qui ont pouvoir sur les *ratu* et (qui sont) partisanes d'Aṣ̌a».

Y. 55, 2 : *yā̊.nō həṇti gāθā̊ harəθrauuaitīšca pāθrauuaitīšca mainiiuš.xᵛarəθā̊sca yā̊.nō həṇti urune uuaēm xᵛarəθəmca vastrəmca. tā̊.nō həṇti gāθā̊ harəθrauuaitīšca pāθrauuaitīšca mainiiuš.xᵛarəθā̊sca. tā̊.nō həṇti urune uuaēm xᵛarəθəmca vastrəmca. tā̊.nō buiiąn humiždā̊ aš.miždā̊ aṣ̌ō.miždā̊ parō.asnāi aŋᵛhe pasca astasca baoδaŋhasca vī.uruuīštīm.*

«Ils sont les Gāθā qui nous entretiennent, protègent et (donnent notre) nourriture mentale, qui sont – (en même temps) les deux (choses) – une nourriture et un vêtement pour notre âme. Ils sont ces Gāθā (qui) nous entretiennent, protègent et (donnent notre) nourriture mentale ; ils sont ces (Gāθā qui) sont – (en même temps) les deux (choses) – une nourriture et un vêtement pour notre âme. Qu'elle soient pour nous celles qui apportent une bonne récompense, une grande récompense, une récompense conforme à l'Ordre véritable *(aṣ̌a-)* dans l'autre monde, après la séparation du corps osseux et de la perception sensorielle»[33].

Y. 55, 3 : *tā.nō ama tā vərəθrayna*
*tā *dasuuarə*[34] *tā baēšaza*
tā fradaθa tā varədaθa
tā hauuaŋha tā aiβiiāuuaŋha
tā huδā̊ŋha tā aṣ̌auuasta
tā frārāiti tā vīdīše[35]
uzjamiiąn yā staota yesniia yaθa hīš fradaθat̰ mazdā̊ yō səuuištō vərəθrajā̊ frādat̰.gaēθō
pāθrāi[36] *aṣ̌ahe gaēθanąm*
harəθrāi aṣ̌ahe gaēθanąm
suiiamnanąmca saošiiaṇtąmca
vīspaiiā̊sca aṣ̌aonō stōiš.

[26] Cf. KELLENS 1984, 161–162 ; 223.
[27] 1996, 95.
[28] Cf. DARMESTETER 1892, II, 352–354 ; voir MOLÉ 1963, 146–147.
[29] Voir les passages parallèles in Y. 71,11, Afr. 2, 1.
[30] Cf. KELLENS 1996, 41–42.
[31] Ou tout l'ensemble des êtres vivants.
[32] Voir aussi KELLENS 1995, 21–23 et en particulier les notes 2 et surtout 3.
[33] Sur la question voir KELLENS 1996, 22.
[34] Voir BARTHOLOMAE 1904, 702 n. 2.
[35] Cf. Y. 58, 4.
[36] Cf. BENVENISTE 1935, 43.

«Qu'elles (viennent) à nous avec la force et la victoire, avec la santé et la guérison, avec la prospérité et l'accroissement, avec la béatitude et le soutien, avec la générosité et l'état de droiture, avec la libéralité et la largesse. Puissent les Staota Yesnya se manifester (parmi nous), comme les a créés Mazdā très opulent, briseur d'obstacles, qui fait prospérer les troupeaux, pour la surveillance des créatures d'Aṣ̌a, pour la sauvegarde des créatures d'Aṣ̌a qui prospèrent et font prospérer[37] et de tout le monde de l'*aṣ̌auuan-*[38]».

Y. 55, 4 : *vīspəm aṣ̌auuanəm aiia*
ratufrita huuāuuaiiaŋhəm
jasəṇtəm paiti.barāhi
humatāišca hūxtāišca huuarštāišca.

«Puisses-tu, grâce à cette satisfaction des Ratu, transporter dans (ou "à travers") les bonnes pensées, les bonnes paroles, les bonnes actions, chaque partisan d'Aṣ̌a qui vient avec sa propre expiation (ou "avec une vigueur spontanée")[39]».

Y. 55, 5 : *aṣ̌əmca vohuca manō yazamaide gāθå spəṇtå ratuxšaθrå aṣ̌aonīš yazamaide.*

«Nous faisons consécration à Aṣ̌a et Vohu Manah ; nous faisons consécration aux Gāθā bénéfiques, qui ont pouvoir sur les *ratu* et qui sont partisanes d'Aṣ̌a».

Y. 55, 6 : *staota yesniia yazamaide yā dātā aŋhə̄uš paouruiiehiiā marəmna vərəzimna* *⁺*sixšəmna*[40] *sācaiiamna dadrāna paitišāna*[41] *paitišmarəmna framarəmna frāiiazəmna frašəm vasna ahūm daθāna*[42].

«Nous faisons consécration aux Staota Yesnya qui (sont) les lois (de fondation [*dātā*]) de l'existence primordiale (*aŋhə̄uš paouruiiehiiā*), mémorisés en pensée, mis en œuvre, appris, enseignés, affermis, mis en action, évoqués dans l'esprit, mémorisés à voix haute, honorés du sacrifice et qui produisent à souhait l'existence renouvelée».

---

[37] KELLENS 1974b, 197, 198.
[38] Cf. Yt. 8, 48. PANAINO 1990, 72, 136-137.
[39] Interprétation selon KELLENS 1974a, 226-227 n. 4 ; 1984, 265-266. Voir Y. 33, 1.
[40] KELLENS 1984, 324.
[41] Cf. Vd. 18, 5, P. 12, Vyt. 52. Voir KELLENS 1984, 323.
[42] Cf. Y. 34, 15. Voir KELLENS 1984, 31-32.

Y. 55, 7 : *baγąm staotanąm yesniianąm yazamaide. staotanąm yesniianąm yazamaide frasraoθrəmca framarəθrəmca fragāθrəmca frāiiaštīmca*[43]. *yeŋ́he hātąm* [...] *tåsca yazamaide.*

«Nous faisons consécration à la prière (divine)[44] des Staota Yesnya; nous faisons consécration à la proclamation, à la récitation, à l'incantation (ou l'intonation) et à l'hommage sacrificiel des Staota Yesnya».

Grâce au Yasna 55 nous pouvons concevoir la fonction du niveau qui fut donné à la littérature vieil-avestique dans le corpus sacrificiel de l'Avesta récent. Les Staota Yesnya constituent le centre du rituel avestique et, en tant que point central du sacrifice, sont l'instrument le plus puissant du *yasna* et dans le même temps, l'objet du sacrifice par leur statut de textes divins et archétypaux. Création primordiale, ils sont une nourriture de la pensée pensante, l'esprit même de la pensée active, le *mainiiu- spəṇta-*, mais aussi une nourriture et un vêtement pour l'*uruuan-* des partisans d'Aṣ̌a/aṣ̌a. Ils ne livrent pas seulement leur protection, ils ouvrent aussi la route à la récompense finale *(mīžda-)*, faisant en sorte que l'*ahu-* (l'existence) soit *frašа-* (renouvelée). Les Staota Yesnya et surtout les Gāθā sont apparemment plus puissants que les *ratu (ratuxšaθrå)*, en ce sens que voilà des textes ayant pouvoir rituel sur les divinités et sur les maîtres humains. Les textes vieil-avestique constituent clairement le *mąθra- spəṇta-* par excellence du Yasna[45] (cf. Y. 1, 13 : *niuuaēδaiiemi haṇkāraiiemi mąθrahe spəṇtahe aṣ̌aonō vərəziiaŋᵛhahe* [...] «J'annonce et je récite complètement (du début à la fin des paroles) de la "Formule bénéfique" et qui soutient Aṣ̌a et rend gras l'état-rituel [...]» ; Y. 2, 13 : *ahmiia zaoθre barəsmanaēca mąθrəm spəṇtəm aš.xᵛarənaŋhəm āiiese yešti* [...] «et avec cette libation (offerte) avec le *barəsman* j'introduis de manière sacrificielle[46] la "Formule bénéfique" au grand *xᵛarənah-*» ; G. 1, 6[47] : [...] *airiiamanəm išīm aṣ̌auuanəm aṣ̌ahe ratūm yazamaide. amauuaṇtəm vərəθrājanəm viṯbaēšaŋhəm vīspa ṯbaēšå tauruuaiiaṇtəm vīspa ṯbaēšå titarəṇtəm yō upəmō yō maδəmō yō fratəmō* *zaozuiie*[48] *tarō mąθrəm paṇca gāθå* «Nous faisons consécration à l'Airyaman išya, *ratu* ("patron") d'Aṣ̌a, qui soutient Aṣ̌a, fort, qui brise l'obstacle, qui est contre les hostilités, qui vainc tous les maux, qui surmonte tous les maux[49], lequel comme le premier, le médian, le dernier, est invoqué sauf le

---

[43] Voir Y. 19, 21.
[44] Cf. BARTHOLOMAE 1904, 922.
[45] Voir KELLENS 1996, 87-88, 94, 100.
[46] KELLENS 1996, 40-41.
[47] Cf. WESTERGAARD 1852-54, 325 ; GELDNER 1889, 52; BARTHOLOMAE 1904, 1178.
[48] MSS *zaozīzuiie* ; cf. KELLENS 1984, 210.
[49] Cf. Yt. 8, 8.

mąθra- (par excellence), c'est-à-dire les cinq Gāθā». Les réciter et savoir le réciter est chose indispensable ; c'est pourquoi il faut s'assurer de l'absence pendant le sacrifice des partisans de la *druj-*, ainsi que des *mairiia-*, des *jāhikā-* et, surtout, des *aš̌āuua-*, «les inquiets» *asrāuuaiiat̰.gāθā-* «qui ne chantent pas les Gāθā», car ceux-ci – disent les Yašt 8, 59–60[50] et Yašt 14, 52–53 – font avorter le sacrifice. Mais il faut aussi se rappeler l'inquiétude de l'*aš̌āuuan-*, mot qu'en réalité on peut traduire en suivant l'hypothèse de KLINGENSCHMITT[51] – qui en fait un dérivé de la racine *š̌ā* «avoir plaisir de» (cf. lat. *quiēs*), avec le suffixe *-u̯a-* et préfixe *a*-privatif. Sa relation étymologique avec le v.p. *šiyāti-* «bonheur» est l'argument le plus intéressant parce que – comme l'a récemment souligné Andrea PIRAS[52] – le chant des Gāθā ouvre à la quiétude. Cette conception est conforme à la doctrine exposée en Y. 55, 1, selon laquelle tous les composants physiques (c'est-à-dire appartenants au corps matériel) ainsi que spirituels et psychologiques (en d'autres mots les parties différentes de la polystructure de la dimension animique) de l'homme [*i.e.* le corps vivant *(gaēθā-)*, le corps contenant *(tanū-)*, les os *(ast-)*, l'animation *(uštāna°)*, le corps visible *(kəhrp-)*, la vigueur physique *(təuuīš-)*, la perception sensorielle *(baoδa-)*, l'âme interne au corps *(uruuan-)* et la *frauuaṣ̌i-*] ont été constitués pour s'accorder aux Gāθā. J'ai l'impression que nous avons ici une conception ésotérique dans laquelle la récitation des Staota Yesnya comporte, à l'exception apparente de la *daēnā-*, la donation de toutes les parties constituantes de l'homme au texte en soi ; c'est une sorte de sacrifice de la parole et en même temps à la parole sacrée. L'aspect central du texte vieil-avestique trouve là sa confirmation et exaltation montrant que les Gāθā et le Yasna Haptaŋhāiti constituent les seuls textes autosuffisants dont la récitation, sacrifice complet, n'a nul besoin de manifestations gestuelles. Les chanter est ainsi devenu la forme la plus sublime du sacrifice : sacrifice au moyen du Mąθra Spəṇta, qui possède le pouvoir de guérison et de protection (cf. en particulier les deux composés de Vd. 7, 44 :[53] *mąθrəm.spəṇtəm.baēšaza-* «guérissant au moyen du Mąθra Spəṇta» [dit du médecin] ; *mąθrəm.- spəṇtəm.baēšaziia-* ; cf. aussi *baēšaza* en Y. 55, 3), et sacrifice aussi à Mąθra Spəṇta en tant que manifestation de la parole divine. Nous avons en effet déjà vu que les Staota Yesnya sont une création de Mazdā (*yā staota yesniia yaθa hīš fradaθat̰ mazdå*, selon Y. 55, 3) et représentent une de ses fondations primordiales et archétypiques *(yā dātā aŋhə̄uš paouruiiehiiā)* selon Y. 55, 6 et 71, 18. Sous une forme éminemment analogue à la tradition indienne, nous avons donc en Iran le sacrifice de la parole, à la seule différence du concept de l'origine divine

[50] Cf. PANAINO 1990, 82–83 ; PANAINO 1995, 38–45.
[51] Cf. KELLENS 1974a, 61 n. 1 ; PANAINO 1990, 146.
[52] PIRAS 1999 ; voir aussi PIRAS 1994–95.
[53] Cf. BARTHOLOMAE 1904, 1180 ; DUCHESNE-GUILLEMIN 1936, 54, 127.

des Staota Yesnya imputés directement à Ahura Mazdā. Ainsi que GONDA le remarquait[54], tant éternel et intemporel que soit le Veda, sa composition ne dérive pas plus d'une autorité ni humaine ni divine, mais elle est simplement *apauruṣeya-* «surhumaine» (MS. I, 1, 27 sqq.), au moins selon la thèse fondamentale de la Pūrvā-Mīmāṃsā et du Vedānta[55]. Par contraste, les Gāθā sont dans la doctrine de l'Avesta récent considérées comme un ouvrage non de Zoroastre mais d'Ahura Mazdā dont le prêtre Zaraθuštra n'aurait été que le *mąθrān-* (véd. *mantrín-*) et le chantre. Or cette doctrine n'est pas une innovation récente : elle dérive de la littérature gāθique, où, fait déjà remarqué par KELLENS (1993 : 65), seul Ahura Mazdā est l'auteur[56] du *mąθra-*[57] qu'il a charpenté *(tašat̰)* avec l'aide d'Aṣ̌a (voir Y. 29, 7 : *təm āzūtōiš ahurō mąθrəm tašat̰ aṣ̌ā hazaošō mazdå gauuōi xšuuīdəmcā* [...] «Ahura Mazdā, avec Aṣ̌a, charpenta cette formule [*mąθra-*] de la libation et cela du lait pour la vache [...]»)[58].

Il faut en outre remarquer que dans l'Avesta récent la dépendance (au génitif) du nom de la prière Yeŋ́hē hātąm à Zaraθuštra, ne démontre absolument pas une paternité littéraire du côté du prophète. Dans le commentaire à la prière contenue en Y. 21, 1, nous lisons :

«Parole digne de sacrifice de Zaraθuštra le partisan d'Aṣ̌a : **Yeŋ́hē hātąm āat̰ yesnē paitī**[59] ("Alors, de celui qui entre les existants au sacrifice"). Ici **yeŋ́hē** ("de celui qui") assigne le sacrifice de Mazdā comme loi d'Ahura ; **hātąm** (= "des êtres qui existent") assigne le sacrifice» *(yesnīm vacō aṣ̌aonō zaraθuštrahe.* yeŋ́hē hātąm āat̰ yesnē **paitī. yeŋ́he** *iδa mazdå yasnəm cinasti yaθa dāta ahurahe* **hātąm** *yasnəm cinasti).*

Mais le fait que la parole, *vac-*, de Zaraθuštra soit mentionnée signifie que ce texte est sous son autorité, de même que dans Y. 57, 8, la propriété des cinq Gāθā, lesquelles sont une création de Mazdā, est dite de Zoroastre. Dans ce dernier texte, c'est Sraoša qui aurait eu le privilège de chanter pour la première fois les Gāθā [60]:

Y. 57, 7 : *sraošəm aṣ̌īm huraoδəm*

[54] 1985, 7.
[55] Sur les autres *darśanas* qui partagent la doctrine contraire de l'origine «produit» (*autpattika-*) du Veda par une intelligence divine, cf. MALAMOUD 1977, 8 n. 3 avec bibliographie sur le sujet.
[56] Aussi selon Dk. V, 12, «l'Avesta lui-même est un témoignage grandiose transmis par Zoroastre de la part d'Ohrmazd» (*ud xwad abestāg wuzurg daxšag ast pad āwurd<an> ī zardušt az ohrmazd* [AMOUZGAR – TAFAZZOLI 2000, 82–83]).
[57] Sur les différences entre le concept avestique de *mąθra-* et celui indien de *mantra-* cf. KELLENS 1993, 65.
[58] Cf. KELLENS – PIRART 1989, 109.
[59] HUMBACH 1991, I, 116 ; HUMBACH – ICHAPORIA 1994, 20–21.
[60] Voir KREYENBROEK 1985, 38–41 (avec aussi la version pehlevie ; cf. DHABHAR 1949, 242) ; Y. 57, 7 : *srōš-ahlā ī hurust ī pērōzgar* [...] *yazēm* [57, 8] *kē-š fradom gāhān frāz*

vərəθrājanəm [...] *yazamaide*
Y. 57, 8 : *yō paoiriiō gāθå frasrāuuaiiat̰*
yå paṇca spitāmahe aṣ̌aonō zaraθuštrahe
afsmaniuuąn vacastaštiuuat̰
mat̰.āzaiṇtīš mat̰.paiti.frasā
aməṣ̌anąm spəṇtanąm yasnāica
vahmāica xšnaoθrāica frasastaiiaēca.
ahe raiia [...] *tåscā yazamaide.*

«Nous faisons consécration à Sraoša
accompagné par Aṣ̌i
à la belle taille, briseur d'obstacles,
qui le premier chanta les cinq Gāθā,
qui sont de Spitāma Zaraθuštra, le partisan
d'Aṣ̌a, en vers (et) strophes,
avec les explications et les réponses
pour le sacrifice, l'adoration, la réjouissance
et la glorification des Aməṣ̌a Spəṇta.
Par son éclat et son *x^varənah-* [...]».

Il faut, alors, comme le Y. 55, 6 déclare, mémoriser en pensée *(mar)*[61], mettre en œuvre *(varəz)*, apprendre (*sixšəmna-* part. pr. m. désidératif de *sāc*), enseigner *(sācaiia-)*, affermir *(draṇj)*, mettre en action *(paitišāna-)*, évoquer dans l'esprit (*mar* plus *paitiš-*), mémoriser à voix haute (*mar* plus *fra-*), honorer du sacrifice (*yaz* plus *fra-*) les Staota Yesnya, qui à la fin feront *(dā)* que l'existence *(ahu-)* soit renouvelée *(frašа-)*. En même temps (selon Y. 55, 7) il faut sacrifier *(yaz)* à la prière (*frasraoθa-*, n. ; pehl. *frāz srāyišnīh*)[62], à l'intonation (*framarəθra-*, n. ; pehl. *frāz ōšmurišnīh*), à l'incantation (*fragāθra-* ; pehl. *frāz wāngīh*) et à l'hommage sacrificiel (*frāiiašti-*, f. ; pehl. *frāz yazišnīh*) des Staota Yesnya.

À la différence du *mántra-* védique, le Mąθra avestique est devenu une sorte de divinité, comme l'avait justement souligné GRAY[63], divinité qui est invoquée plusieurs fois dans l'Avesta récent comme l'âme d'Ahura Mazdā ou sa *frauuaṣ̌i-* :

Yt. 13, 80–81 : *vīspanąmca åŋhąm paoiriianąm frauuaṣ̌inąm iδa yazamaide frauuaṣ̌īm auuąm yąm ahurahe mazdå* [...] *yeŋ́he uruua mąθrō spəṇtō* [...].

«de toutes ces *frauuaṣ̌i-*s primordiales, ici nous faisons consécration à celle d'Ahura Mazdā [...], dont le Mąθra Spəṇta est son *uruuan-* [...]».

Vd. 19, 14 : *nizbaiiaŋ^vha tū zaraθuštra* ⁺*frauuaṣ̌īm mana yat̰*[64] *ahu - rahe mazdå* [...] *yeŋ́he uruua mąθrō spəntō.*

«invoque, ô Zaraθuštra, ma *frauuaṣ̌i-* à moi, d'Ahura Mazdā [. . .] dont le Mąθra Spəṇta est l' *uruuan-*».

Il y a encore au Yt. 19, 86 sacrifice à la *frauuaṣ̌i-* du Mąθra Spəṇta. Pourquoi, donc, l'*uruuan-* d'Ahura Mazdā est-il associé à Mąθra Spəṇta? Parce que la Prière sacrée, donnée par Mazdā, retourne chez lui à travers le sacrifice des partisans d'Aṣ̌a, avec l'offrande de leur même *uruuan-*.

Mais le Mąθra possède un pouvoir de protection (Yt. 4, 4[65]; 10, 33) en particulier contre les démons (Yt. 11, 3) et guérit les 99.999 maladies créées contre Mazdā par Aṇra Mainiiu (Vd. 22, 2[66]: [...] *āat̰ mąm tūm bišaziiōiš mąθrō spəṇtō yō aš.x^varənå* «alors, guéris-moi, strophe bienfaisante qui as beaucoup de *x^varənah-*»)[67]. Dans ce dernier passage du Widēwdād, c'est Mąθra Spəṇta en propre qui s'entretient avec Ahura Mazdā, venu sur ses instances l'aider et le secourir par la promesse d'un sacrifice. Entre les trois sortes de médecine, celle du couteau *(karəta-)* des plantes *(uruuara-)* et de la Parole divine[68], distinguées dans le Widēwdād 7, 44, c'est la dernière qui évidemment est considérée la supérieure[69]. Nous sommes dans un contexte plus tardif, permettant de voir qu'entre-

srūd kē panǰ ī spitāmān ahlaw zardušt abāg gaiθr abāg wačast ud abāg šnāsagīh ud zand ud abāg abāz pursišnīh [ī nērang], pad ān ī amahraspandān yazišn ud niyāyišn ud šnāyēnīdārīh frāz afrīgānīh. «Nous faisons consécration à Srōš le juste, bien-grandi, le victorieux [...] qui le premier chanta les cinq Gaθā de Spitāmān Zardušt en vers et strophes et avec la connaissance du commentaire et avec l'analyse détaillée [des formules sacrées] pour le sacrifice, l'adoration, la réjouissance et la glorification des Amahraspand». Sur les mots av. *afsman-* [pehl. *gaiθr*] et *vacaš.tašti-* [pehl. *wačast*] cf. la discussion (avec bibliographie) apud SCHMITT (1967, 296–301); voir aussi KREYENBROEK 1985, 80. Cf. BARTHOLOMAE 1904, 103.

[61] Sur la supériorité de la mémorisation et de la tradition orale sur celle écrite cf. Dk. V, 13 (AMOUZGAR – TAFAZZOLI 2000, 84–85).

[62] Cf. DHABHAR 1949, 237 ; attesté aussi pour la prière du Ahuna Vairya (cf. Vr. 1, 4; Y. 19, 21 ; cf. Vr. 2, 6) ; BARTHOLOMAE 1904, 1004.

[63] 1929, 151–152.

[64] Cf. CALAND 1891, 44–46.

[65] Voir PANAINO 2004a.

[66] GELDNER 1896, III, 137 lines 6–7.

[67] KELLENS 1984, 299.

[68] Sur la comparaison entre les trois remèdes avestiques : «la médecine du couteau» *(karətō.baēšaza-)*, «la médecine des plantes» *(uruuarō.baēšaza-)*, «la médecine des charmes» *(mąθrō.baēšaza-)*, et les remèdes parallèles dans la tradition grecque, voir la discussion de BENVENISTE 1945, 7–11 et déjà de CASARTELLI 1886, 300–303.

[69] Voir aussi les trois derniers Fargard (20–21–22) du Widēwdād dédiés à la médecine: DARMESTETER 1892, II, 276–293 ; WOLFF 1910, 433–439.

temps c'est la Parole qui a gagné une sorte d'autonomie personnelle et a été reconnue digne du sacrifice par Mazdā. Il faut aussi se rappeler que dans ce contexte Mąθra Spəṇta, la formule divine, est dotée d'un caractère médical, en tant que le plus efficace des remèdes après la médecine par le couteau et les plantes. Des chapitres 1–4 de l'Ohrmazd Yašt nous savons en outre que prononcer le nom des Aməṣ̌a Spəṇta (ainsi vraisemblablement que celui de Mazdā) a été considéré comme la vertu la plus puissante et curative du Mąθra Spəṇta. Il en résulte une très grande fonction attribuée au Mąθra Spəṇta, dit le «savant», par sa mention associée à celle d'Ahura Mazdā et Sraoša, dans le Yt. 13, 146 :

upa.tū.nō iδa yå ašaonąm
mošu isiṇtu frauuaṣ̌aiiō.
tå nō jasəṇtu auuaŋ́he.
tå nō ązahucit̰ hatō
θrāiieṇte aiβi.darəštāiš auuə̄biš
aomna ahura mazda
sraošaca aṣ̌iia sūra
mąθraca spəṇta vīδuša
yō vīdaēuuō vīdaēuuahe
aštō mazdå ahurahe
yim zaraθuštrō frə̄rənaot̰
huuāuuaṇtəm aŋhuue astuuaite.

«Puissent vite venir ici à nous chercher
les *frauuaṣ̌i*-s des partisans d'Aṣ̌a!
Puissent-elles nous venir en secours!
Quand nous sommes en détresse, ces (*frauuaṣ̌i*-s)
nous protègent avec des aides visibles,
aidées[70] (elles-mêmes) par Ahura Mazdā,
par le puissant Sraoša accompagné par Aṣ̌i,
par le Mąθra Spəṇta, savant,
qui repousse les Daēuua,
le messager d'Ahura Mazdā, qui repousse les Daēuua,
(et) que Zaraθuštra a destiné
comme soi-même[71] pour le monde des corps».

Il est vraisemblable que le lien entre Mąθra et Sraoša repose sur le rôle de ce dernier comme premier chantre des Gāθā. En outre il faut souligner

[70] Cf. KELLENS 1984, 42–43.
[71] Cf. BARTHOLOMAE 1904, 1855. Mais on peut traduire «comme un bon assistant» (en suivant LOMMEL 1927 et SKJÆRVØ [sous presse, 395] with reference to ved. *svávas*).

que Mąθra Spəṇta est *haomacanah*-, celui «qui exige du *haoma*-» (*hapax*), selon le Yt. 18, 8 :

ahunəm vairīm yazamaide.
aṣ̌əm vahištəm sraēštəm
aməṣ̌əm spəṇtəm yazamaide.
vaca aršuxδa vārəθraγniš
baēšaziš yazamaide.
baēšaziš vaca aršuxδa
vārəθraγniš yazamaide.
mąθra spəṇta daēna māzdaiiesne
+haomacana[72] *yazamaide.*
airiianəm x'arənō yazamaide.

«Nous faisons consécration à l'Ahuna Vairya.
Nous faisons consécration à Aṣ̌a Vahišta,
Aməṣ̌a Spəṇta très beau.
Nous faisons consécration aux paroles bien prononcées
qui brisent les obstacles, guérissantes.
Nous faisons consécration aux paroles bien prononcées,
guérissantes, qui brisent les obstacles.
Nous faisons consécration aux Mąθra Spəṇta, ô Religion
mazdéenne, qui exige(nt [?]) du Haoma.
Nous faisons consécration au X'arənah des Aryens».

Nous pouvons mentionner la force écrasante du *mąθra*- d'Ahura Mazdā, qui provoque aux Daēuua[73] et à la Druj une blessure sans sang (*vīxrūmaṇtəm* ˣ*x'arəm* en Yt. 4, 8) selon le récit du Yašt 4, récit qui contient aussi une formule sur l'invisibilité du récitant pour se protéger des démons (st. 4). Cette formule, qu'il faut réciter avec le nom de l'homme à protéger quand on trace des sillons à terre, doit être révélée, comme il va en général des transmissions initiatiques, seulement au cercle restreint de la classe sacerdotale, «par le père à son fils, par le frère à son frère utérin, par le prêtre à son élève» (cf. Yt. 4, 9 et Yt. 14, 46)[74].

Enfin, dans la tradition pehlevie il devient clair que le *mānsar ī dēn* est

[72] À la place de *haomacanəm* (GELDNER 1889, 241) K16 in marg. : *šaētō.cinaŋhō vā nāiri.cinaŋhō vā xratu.cinaŋhō vā* «en désirant des biens, des femmes ou l'intelligence des choses sacrées» (< Vd. 4, 44), cf. DUCHESNE-GUILLEMIN 1936, 102.
[73] Voir aussi Dk. V, 24, 12, où on affirme que : «de n'importe quelle façon l'Avesta est prononcé, les *druz*-s sont chassés de ce fait et les dieux se réjouissent en conséquence» (*ud har čiyōn gōwīhēd druz aziš sijdīh ud yazadān padiš urwāhmanīh bawēd* [...] [AMOUZGAR – TAFAZZOLI 2000, 82–83]).
[74] Sur l'interprétations de ces passages voir PANAINO 2003c.

associé à l'Avesta entier, comme par exemple selon Dk. V, 24, 12 et 13, selon lequel «cette parole sacrée de la foi, à savoir l'Avesta, est omniscience dont la caractéristique est très proche (de celle) des bonnes créatures spirituelles [...][75]».

2.3. Sacrifier à soi-même

Parmi les aspects spéculatifs, vraisemblablement indo-iraniens, qui démontrent une niveau très haut d'intériorisation du rituel sacrificiel, il faut considérer celui du sacrifice donné au Soi ou, en d'autres mots, à l'âme du sacrifiant même. Nous trouvons explicitement cette idée dans deux chapitres du Yasna en avestique récent (Y. 59, 28 ; 71, 18) mais encore plus évidemment dans le Xwaršēd Yašt (Yt. 6, 4 = Ny. 1, 9) :

Y. 59, 28 :[76] *vərəθraγnəm ahuraδātəm yazamaide. saošiiaṇtəm vərəθrājanəm yazamaide. imaṯ barəsma haδa.zaoθrəm haδa.-aiβiiåŋhanəm ašaiia frastarətəm yazamaide. haom uruuānəm yazamaide. hauuąm frauuaṣ̌īm yazamaide.*

«Nous faisons consécration à Vərəθraγna créé par Ahura (Mazdā). Nous faisons consécration à Saošyant qui brise l'obstacle. Nous faisons consécration dans (*i.e.* "selon") l'ordre véritable *(aša-)* à ce *baresman* éparpillé avec la libation, avec le cordon. Nous faisons consécration à notre âme à nous-mêmes. Nous faisons consécration à notre *frauuaṣ̌i-* à nous-mêmes».

Y. 71, 11 :[77] *vīspaēca aēte aṣ̌iš.hāgəṯ ārmaitiš.hāgəṯ yazamadaēca nipātaiiaēca nišaŋharətaiiaēca harəθrāica aiβiiāxštrāica hauuaŋhum mē buiiata. gāθābiiō spəṇtābiiō ratuxšaθrābiiō ašaonibiiō zba-*

[75] Voir AMOUZGAR – TAFAZZOLI 2000, 82–85.

[76] Dans la version pehlevie de Y. 59, 28 (DHABHAR 1949, 253) : *pērōzgar ī ohrmazd-dād yazēm sōšyans ī sūdōmand ī pērōzgar yazēm, ēn barsom abāg zōhrag abāg ēbyāhān ī pad ahlāyīh frāz wistard yazēm, ān ī xwēš ruwān yazēm, ān ī xwēš frawahr yazēm.* «Nous faisons consécration au Victorieux créé par Ohrmazd, nous faisons consécration à Sōšyans, le sauveur victorieux, nous faisons consécration à ce *barsom* avec la libation (et) avec la ceinture sacrée qui a été éparpillée selon la rectitude, nous faisons consécration à notre âme, nous faisons consécration à notre Frawahr à nous-mêmes».

[77] Dans la version pehlevie de Y. 71, 11 (DHABHAR 1949, 287–288) : *harwispiz awēšān kē pad tarsagāhīh hamrasišnīh ud pad bowandag-menišnīh hamrasišnīh [kerb tuxšāg] yazēm, pad pānagīh be sālārīh sālārīh abar-nigāh-dāštārīh huaxwīh rāy būd, gāhān ī abzōnīg ī rad-xwadāy ī ahlaw xwānēm yazēm, pad be pānagīh be sālārīh sālārīh abar-*

iiemi yazamadaēca nipātaiiaēca nišaŋharətaiiaēca harəθrāica aiβiiāxštrāica hauuaŋhum mē buiiata. māuuōiia hauuāi urune zbaiiemi yazamadaēca nipātaiiaēca nišaŋharətaiiaēca harəθrāica aiβiiāxštrāica.

«Nous faisons consécration à toutes ces (hymnes) d'une manière adhérente à Aṣ̌i, d'une manière adhérente à Ārmaiti pour (notre) sauvegarde, surveillance, protection et pour veiller (sur nous) ; puissiez-vous être un grand bonheur pour moi. Je fais appel et nous faisons consécration pour les Gāθā bienfaisantes, qui ont pouvoir sur les *ratu*, partisanes d'Aṣ̌a, pour (notre) sauvegarde, surveillance, protection et pour veiller (sur nous) ; puissiez-vous être un grand bonheur pour moi. Je fais appel et nous faisons consécration pour moi-même, pour notre âme à nous-mêmes, pour (notre) sauvegarde, surveillance, protection et pour veiller (sur nous)».

Y. 71, 18 :[78] *vāca haṇkərəθa yazamaide. gāθanąm auuāurusta yazamaide. gāθå spəṇtå ratuxšaθrå ašaonīš yazamaide. staota yesniia yazamaide yā dātā aŋhə̄uš paouruiiehiiā. hauruuąm haṇdāitīm staotanąm yesniianąm yazamaide. haom uruuānəm yazamaide. hauuąm frauuaṣ̌īm yazamaide.*

«Nous faisons consécration aux paroles complètement prononcées. Nous faisons consécration aux paroles omises des Gāθā. Nous faisons consécration aux Gāθā bénéfiques, qui ont pouvoir sur les *ratu* et partisanes d'Aṣ̌a. Nous faisons consécration aux Staota Yesnya qui (sont) les lois (de fondation) de l'existence primordiale.

nigāh-dāštārīh, man ān ī xwad ruwān xwānom u-š yazom, pad be pānagīh be sālārīh sālārīh abar-nigāh-dāštārīh. «Nous faisons consécration à tous ce qui (sont) dans la révérence et dans l'état complet de la pensée (et dans) la révérence [forme diligente] pour la protection, la surveillance absolue et (pour) l'inspection ; (ce) fut (fait) pour (garder) la bonne existence ; nous invoquons, nous faisons consécration aux Gāθā saintes qui sont maîtres(ses) des Ratu, justes pour la protection, (pour) la surveillance absolue et (pour) l'inspection ; j'invoque l'âme à moi-mêmes et je fais consécration à elle pour la protection, (pour) la surveillance absolue et (pour) l'inspection».

[78] Dans la version pehlevie de Y. 71, 18 (DHABHAR 1949, 289–290) : *gōwišn hangirdīg yazēm, gāhān awāy-rōyīh yazēm, gāhān abzōnīg rad-xwadāy ī ahlaw yazēm, stōd yasn yazēm, kē būd axwān fradom, hamāg dahišnīh ī stōd yasnān yazēm, ān ī xwēš ruwān yazēm, ān ī xwēš frawahr yazēm.* «Nous faisons consécration au discours parfait, nous faisons consécration aux Gāθā [*awāy-rōyīh*?], nous faisons consécration aux Gāθā saintes, maîtres(ses) des Ratu, justes, nous faisons consécration au Stōd Yasn qui fut (prononcé dans) le monde primordial, nous faisons consécration à tout l'ensemble des Stōd Yasn, nous faisons consécration à notre âme à nous-mêmes, nous faisons consécration à notre Frawahr à nous-mêmes». Sur *awāy-rōyīh* voir DARMESTETER 1892, I, 438 n. 38 ; BARTHOLOMAE 1904, 1495 n. 12 ; SHAKED 1990, 18.

Nous faisons consécration à tout l'ensemble des Staota Yesnya. Nous faisons consécration à notre âme à nous-mêmes. Nous faisons consécration à notre *frauuaṣ̌i-* à nous-mêmes».

Yt. 6, 4 = Ny. 1, 14[79] :

yō yazaite huuarə yat̰
aməṣ̌əm raēm auruuat̰.aspəm
paitištātə̄e təmaŋhąm
paitištātə̄e təmasciθranąm daēuuanąm
paitištātə̄e tāiiunąmca hazasnąmca
paitištātə̄e yātunąmca pairikanąmca
paitištātə̄e iθiiejaŋhō marəšaonahe
yazaite ahurəm mazdąm
yazaite aməṣ̌ə̄ spəṇtə̄
yazaite haom uruuānəm
xšnāuuaiieiti vīspe
mainiiauuaca yazata gaēθiiāca
yō yazaite huuarə yat̰
aməṣ̌əm raēm auruuat̰.aspəm.

«Celui qui fait consécration au Soleil,
immortel, magnifique, aux chevaux rapides,
pour résister aux ténèbres,
pour résister aux Daēuua (qui ont origine)
dans les ténèbres,
pour résister aux larrons et aux bandits,
pour résister aux Yātu et aux Pairikā,
pour résister à l'abandon décrépitudinal[80],
celui-là sacrifie à Ahura Mazdā,
il fait consécration aux Aməṣ̌a Spəṇta,
il fait consécration à son âme à lui-même.

[79] La version pehlevie de Ny. 1, 14 est : *kē yazēd xwaršēd ī amarg ī rāyōmand ī arwandasp pad abāz-ēstišnīh ī tōmīgān pad abāz-ēstišnīh ī tom-tomīgān dēwān pad abāz-ēstišnīh ī duzdān ud stahmagān pad abāz-ēstišnīh ī ǰādūgān ud parīgān, pad abāz-ēstišnīh ī sēǰ ī nihān-rawišn, ā-š yašt bawēd ohrmazd, ā-š yašt bawēd amahraspandān, u-š yašt ān ī xwēš ruwān, u-š šnāyēnīd bawēd harwisp kē hēnd mēnōg yazad ud kē gētīg.* «Celui qui fait consécration au Soleil, immortel, magnifique, aux chevaux rapides pour résister aux ténèbres, pour résister aux *Dēwān* dont l'origine est dans les ténèbres, pour résister aux larrons et aux bandits, pour résister aux *J̌adūgān* et aux *Parīgān*, pour résister à la peste qui se meut en secret, alors il a fait consécration à Ohrmazd, il a fait consécration aux Amahraspandān, et il a fait consécration à son âme à lui même ; il a réjoui toutes les *Yazadān* célestes et terrestres». Texte selon TARAF 1981, 44.

[80] Ce syntagme a été interprété selon BENVENISTE 1954, 20–23. Voir aussi MOLÉ 1959, 156–157.

Il réjouit toutes les Yazata
mentales et vitales
celui qui fait consécration au Soleil
immortel, magnifique, aux chevaux rapides».

La structure circulaire qui caractérise cet hymne avestique souligne particulièrement la fonction du *yasna*, qui établit ici un lien entre l'acte sacrificiel dévolu à une divinité qui, quoiqu'importante, a un rôle limité dans l'Avesta (par exemple le Soleil), et le sacrifice général en faveur du dieu suprême, Ahura Mazdā, et des Aməṣ̌a Spəṇta. L'importance de ces passages a été déjà signalée par SHAKED[81] ; il a remarqué que les formules pehlevies comme *ruwān ī xwēš rāy* «pour l'avantage de son âme à lui-même», ou comme *az bahr ī ruwān* «de la part de son âme à lui-même», dérivent d'une doctrine qui considère comme fondamental le bien-être de l'*uruuan-*. Pour cette raison celui qui est mauvais est aussi un ennemi de son âme à lui-même (*ruwān-dušman*, selon Dk. VI, 236)[82], parce que, en suivant Ahreman, il provoque sans le savoir sa destruction (c'est-à-dire la destruction de son âme). Selon SHAKED cette conception de la vénération en faveur de sa propre âme serait vraisemblablement liée à la doctrine de la supériorité des parties immortelles de la personne humaine, comme l'*uruuan-* et la *frauuaṣ̌i-*, mais aussi de la *daēnā-*, laquelle reste, avec l'*uruuan-* la protagoniste féminine de la recomposition *post mortem* des parties du complexe animique zoroastrien. Les liens entre la doctrine du *post mortem* et celle du sacrifice à sa propre âme auraient laissé, comme SHAKED l'a souligné, des influences très évidentes dans la pensée islamique.

Notons que la série d'invocations en avestique récent et des traditions pehlevies que nous avons discutées, nous rappelle plus particulièrement les deux premiers paragraphes de Yasna Haptaŋhāiti 39, où nous trouvons en forme manifeste la même doctrine du sacrifice en faveur des âmes des sacrifiants :

1) *iθā āt̰ yazamaidē gə̄uš uruuānəmcā tašānəmcā ahmākə̄ṇg āat̰ urunō pasukanąmcā yōi nā̊ jījišəṇtī yaēibiiascā tōi ā yaēcā aēibiiō ā aŋhən* (2) *daitikanąmcā aidiiūnąm hiiat̰ urunō yazamaidē aṣ̌āunąm āat̰ urunō yazamaidē kudō.zātanąmcīt̰ narąmcā nāirinąmcā yaēšąm vahehīš daēnā̊ vanaiṇtī vā vəṇghən vā* ⁺*vaonarə*[83] *vā.*[84]

[81] Voir SHAKED 1990 = 1995.

[82] Voir SHAKED 1979, 92–93.

[83] Cf. NARTEN 1986, 44.

[84] Y. 39, 1 (DHABHAR 1949, 173) : 1) *ēdar ēdōn yazēm kē ān ī gōspandān ruwān <ud> tan [ā-š dād ohrmazd] ān ī amāgān ruwān pasandagān-iz kē amāh zīšn-xwāstār hēnd [nēkīh ā-š dād] awēšān-iz ī tō [ān ī artēštār] awēšān kē hēnd [wāstaryōš ā-š dād]* (2)

1) «C'est ainsi que nous faisons consécration à l'âme de la Vache et à (son) Charpentier ; nous faisons consécration à nos âmes à nous-mêmes et (aux âmes) des animaux domestiques qui cherchent à gagner notre faveur, la faveur de ceux à la disposition de qui ils sont et la faveur de ceux qui sont à leur disposition, (2) et (nous faisons consécration) aux âmes des animaux sauvages, pour autant qu'ils soient inoffensifs ; nous faisons consécration aux âmes des *aṣ̌auuan*, où qu'ils soient nés, hommes et femmes, dont les très bonnes *daēnā-* gagnent, gagneront ou gagnèrent[85]».

Comme le sacrifiant qui dans Yt. 6, 4 vénérait le Soleil (ainsi démontrant son antagonisme aux forces des ténèbres), sacrifiait au même temps à Ahura Mazdā, aux Aməṣ̌a Spəṇta et à sa propre âme, ainsi, déjà selon le Yasna Haptaŋhāiti, le sacrifice à l'*uruuan-* de la Vache et de Gə̄uš Tašan est posé sur le même plan de celui aux âmes des sacrifiants, des animaux domestiques, sauvages mais inoffensifs, et des partisans d'Aṣ̌a.

À cette conception du sacrifice nous pouvons ajouter aussi le passage gāθique de Y. 33, 14 :

at̰ rātąm zaraθuštrō tanuuascīt̰ xᵛaxíiā̊ uštanəm
dadāitī pauruuatātəm manaŋhascā vaŋhə̄uš mazdāi
śiiaoθanahiiā aṣ̌ā.yācā uxδaxíiācā səraošəm xšaθrəmcā[86].

«Alors Zaraθuštra donne comme cadeau l'animation de son propre corps,
la primauté de (sa) bonne Pensée (Vohu Manah) à Mazdā
et à Aṣ̌a, l'obéissance et le pouvoir de (son) geste et de
(sa) parole».

Paradoxalement nous pouvons noter que tous les *uruuan-* dignes d'être consacrés (et donc sacrifiés) sont en même temps dignes d'obtenir le sacrifice.

Mais alors quel est le signifié du sacrifice à l'*uruuan-* et, surtout, à l'âme du sacrifiant, ainsi comme celui à la *frauuaṣ̌i-* ? Sont-ils en relation avec le don de l'*uštă̄na-*?

Cette doctrine est clairement en relation avec le passage de Y. 37, 3:

[...] *tə̄m ahmākāiš* ⁺*azdəbīšcā*[87] *uštānāišcā yazamaidē*
tə̄m aṣ̌āunąm frauuaṣ̌īš narąmcā nārinąmcā yazamaidē

«[...] nous lui faisons consécration avec nos os *(ast-)* et nos animations *(uštă̄na-)*[88] ;
nous lui faisons consécration avec nos *frauuaṣ̌i*-s de partisans d'*aṣ̌a-*, hommes et femmes».

Il est évident que le passage ne propose pas une conception simplement dévotionelle du rite, dans laquelle le prêtre vénère dieu «avec tout le cœur», mais d'une spéculation où les os, les animations et les *frauuaṣ̌i*-s sont consacrées – c'est-à-dire symboliquement immolés – pour la divinité.

Une réponse aux problèmes que nous avons soulignés, nous est peut-être fournie par la spéculation brâhmaṇique sur le sacrifice. À lire un passage du Śatapatha Brāhmaṇa, XI, 2, 6, 13–14 (que je donne dans la traduction et le commentaire de Madeleine BIARDEAU)[89], nous glanons des explications très utiles :

XI, 2, 6, 13–14[90] :

(13) *tád āhuḥ. ātmayājí̄ śreyā́3n*[91] *devayājí̄3 íty ātmayājí̄ti ha brūyāt sá há vā́ ātmayājí̄ yó védedáṃ me 'nenā́ṅgam̐ sám̐skriyáta*

---

dadīgān-iz ī ayārān kē ruwān ā-šān yazēm ān ī ahlawān ruwān ēdōn yazēm kū zādagān-iz narān-iz nāirīgān-iz kē awēšān wehdēn hēnd [pad ēk-radagīh] wānīdār hēnd [artēštār] *windišn-niwēyān hēnd [wāstaryōš] ud weh mard hēnd [āsrōn]. «Ici, ainsi nous sacrifions à l'âme et au corps du bétail ["que lui créa", *i.e.*, Ohrmazd] ; nous faisons consécration aux âmes à nous-mêmes et aussi (aux âmes) des animaux domestiques qui sont désireux de notre vie [lui créa (leur) utilité] et aussi à ceux qui sont à toi [le guerrier] et à ceux qui sont [les agriculteurs que lui créa,] (2) nous faisons consécration aussi aux âmes des amis qui respectent la loi religieuse et alors nous faisons consécration aux âmes des justes, qu'ils soient nés, hommes et femmes, qui appartient à la bonne religion [avec un seul office spirituel], (ceux qui) sont conquérants [les guerriers], (ceux qui) acquirent l'appel [les agriculteurs] et (ceux qui) sont les hommes les meilleurs [les prêtres]».

85 Voir KELLENS – PIRART 1988, 139.

86 Voir la version pehlevie de Y. 33, 14 (DHABHAR 1949, 159) : *ēdōn pad rādīh kē <man kē> zardušt hom tan ān-iz ī xwēš gyān dahom pad pēš-rawišnīh [pad pēšōbāyīh] ō wahman ud ohrmazd-iz pad kunišn ō ašwahišt [kū kunišn ān kunom ī ašwahišt abāyēd] ud saxwan niyōxšišnīh ō šahrewar [ēk andar did-ē]*. «Alors (il est) dans la liberalité que (moi) Zardušt, donne (mon) corps même et je donne aussi le souffle à moi-même selon la priorité [selon la suprématie] à Wahman et aussi à Ohrmazd, selon l'action à Ašwahišt [quand je fais cette action qu'il faut faire pour Ašwahišt] et (pour) écouter la parole à Šahrewar [l'un à l'autre]».

87 Cf. NARTEN 1986, 42.

88 Voir aussi la discussion de SHAKED 1994, 139–141. Cf. aussi SKJÆRVØ 1997, 109.

89 Madeleine BIARDEAU 1996, 57–58. Mais il faut voir aussi la traduction de LÉVI 1898, 78–79 ; cf. aussi EGGELING 1900, 38.

90 Texte édité par WEBER 1855 = 1968, 842–843.

91 En suivant les remarques de mon collègue Dr. Chlodwig WERBA (Universität Wien), j'ai signé le *pluti* [3] ou «protraction», à travers lequel le ton ascendant de la dernière

idám me 'nenā́ṅgam upadhīyata íti sá yáthā́his tvacó nirmucyé - taivám asmā́n mártyāc chárīrāt pāpmáno nírmucyate sá ṛṅmáyo yajurmáyaḥ sāmamáya āhutimáyaḥ svargám lokám abhisámbha - vati. (14) *átha ha sá devayājī́ yó véda devā́n evā̀hám idám yáje devā́nt saparyā́mīti sá yáthā śréyase pā́pīyān balim̐ háred váiśyo vā rā́jñe balim̐ háred evám̐ sá sá ha ná tā́vantam lokám jayati yā́van - tam ítaraḥ.*

«On dit : "Lequel est supérieur, celui qui sacrifie aux dieux ou celui qui sacrifie au Soi (ou à lui-même – *ātman*)?" On doit répondre : "Celui qui sacrifie au Soi". Celui qui sacrifie au Soi, c'est celui qui se dit ceci : "Par ce (sacrifice), mon corps que voici est formé, mon corps que voici est fondé". Comme un serpent est débarrassé de sa peau, il est débarrassé de ce corps mortel et mauvais et, fait de *ṛc*, de *yajus* et de *sāman*, fait d'oblations, il naît dans le monde céleste. Tandis que celui qui sacrifie aux dieux, c'est celui qui se dit : "J'offre ce sacrifice aux dieux, je fais cette offrande aux dieux". Comme un inférieur offre un *bali* à un supérieur ou un *vaiśya* à un roi, c'est ainsi qu'il offre, et il ne gagne pas une place aussi importante que l'autre (dans l'au-delà)».

Madeleine BIARDEAU[92] a ajouté ce commentaire : «Par le sacrifice qu'il se fait à lui-même, l'homme se donne un "corps" capable de naître au ciel», et cette intériorisation du sacrifice a été analysée de la sorte par MALAMOUD[93] quand il démontre que le *saṃnyāsin-* devient un *ātmayājín-* «sacrifiant à – ou – de soi-même»[94] et porte son *tápas-* à une température telle qu'entre la divinité, le sacrifiant et la victime, il n'y a plus de distinctions. C'est la renonciation totale et, en même temps, l'explication au pourquoi dans les funérailles des *saṃnyāsin-* il n'y a pas de crémation mais une simple inhumation ; le renonçant a déjà été «cuit» dans sa vie. Cette forme de sacrifice à soi-même a été considérée par LÉVI (1898 : 78) comme le produit d'une orientation nouvelle de la pensée, substantiellement «étrangère ou plutôt contraire aux Brâhmaṇas». Cette doctrine «s'achemine vers l'Upanisad qui clôt le Çatapatha», avait precisé LÉVI *(ibidem)*.

sillable d'une double interrogation est exprimé (cf. RENOU 1952a, 76). Je désir remercier Dr. WERBA pour l'aide qu'il m'a donné dans la revision des accents des passages du Śatapatha Brāhmaṇa.

[92] BIARDEAU en BIARDEAU – MALAMOUD 1996, 58. Cf. aussi SOLIÉ 1997, 169-170 dans un cadre d'analyse junghienne ; pour une évaluation freudienne du sacrifice voir MONEY-KYRLE 1994, 210-216 et *passim*.

[93] 1989, 65 = 1994, 70-71.

[94] Cf. aussi COOMARASWAMY 1942 = 2000, 36-37.

Il est évident que notre comparaison se limite à la conception commune d'un sacrifice au soi du sacrifiant, mais elle nous permet de réfléchir sur le côté spéculatif du rite avestique qui pourrait avoir connu des interprétations – en partie – comparables à celles ici vues dans la tradition brāhmaṇique et les plus anciennes Upaniṣad. Cette comparaison a besoin de quelques précisions. Évidemment l'*uruuan-* et l'*ātmán-* ne sont pas le même mot et de plus ils se réfèrent à deux «systèmes» différents. Mais tant l'un que l'autre dénotent, chacun dans son contexte, une sorte de composant qui est la base du caractère «animé» des êtres vivants, selon une définition donnée par RENOU en regard de *ātmán-* dans le Ṛgveda[95]. De plus, les passages avestiques mentionnés se réfèrent au sacrifice du *haom uruuanəm*, de la *hauuąm frauuašīm* comme au don de l'*uštāna-* selon une conception qui me semble digne d'être comparée et soulignée avec celle du sacrifice de l'*ātmán-* (qui n'est pas seulement un pronom réflexif, mais dénote le corps, parfois la personne, le «soi», le souffle animé). Donc, sans se laisser aller à des hypothèses plus ou moins hardies, il suffit de rester sur la dimension intérieure, psychologique et méditative du *yasna-* à l'*uruuan-* mentionné dans ces textes avestiques (avec ou sans le sacrifice aussi à la *frauuaši-*, comme dans le Y. 71, 18).

À mon avis, il n'y a pas seulement un voyage de l'*uruuan-* sur la route céleste, ainsi que KELLENS l'a proposé, car l'Avesta récent comme déjà le Yasna Haptaŋhāiti attestent la doctrine de l'élévation de cet *uruuan-* au niveau du monde divin, avec Ahura Mazdā et les Aməša Spənta. Cette ascension est obtenue à travers un sacrifice intériorisé et non pas nécessairement l'immolation de la vache, dont l'existence n'est pas niable mais qui peut avoir emprunté une forme symbolique. Il n'y a pas de hasard à ce que la séquence de *yazamaide* à l'*uruuan-* et à la *frauuaši-* dans le Y. 71, 18 soit placée après la vénération des Staota Yesnya. Cela tend à signifier que le sacrifice à l'âme interne et au double animique suit le sacrifice à la parole, qui, comme nous l'avons déjà vu, est aussi un sacrifice de la parole et de sa puissance primordiale. Ces textes poursuivent la même tradition que le Y. 55, 1 qui offre la donation de tous les éléments physiques et spirituels aux Gāθā.

Nous pouvons alors affirmer que la définition proposée par KELLENS[96] du corpus avestique comme un ensemble de textes liturgiques composés «dans le but exclusif d'accompagner une cérémonie sacrificielle» est correcte seulement si l'on admet la dimension intériorisée, spirituelle et spéculativo-méditative des Staota Yesnya, c'est-à-dire que la puissance du *mąθra-*, sa récitation pouvait suffire au bon résultat du sacrifice. On

[95] 1952b, 151 = 1997, II, 877. Sur la doctrine de l'identité entre l'*ātmán-* et Prajāpati en contexte sacrificiel, voir aussi GONDA 1983, 2, 18.

[96] 1991, 51.

peut évidemment admettre la possibilité de variation dans le rituel, selon des mimes aujourd'hui éteints, mais les données en nos mains démontrent suffisamment le rôle central de la parole, du Mąθra Spəṇta. En outre, une réflexion de MALAMOUD[97] a souligné qu' «offrir un sacrifice au Soi c'est poser d'emblée que sacrifiant et divinité coïncident». Certes, pour devenir comme dieu, digne du sacrifice, *devátā-*, ou, comme nous disons en italien en suivant Dante : *per indiarsi*, c'est-à-dire «pour se réunir à Dieu» ou «pour entrer en Dieu»[98], il faut que la personne du sacrifiant devienne matière oblatoire du sacrifice. Alors, peut-être pouvons-nous trouver un argument étayant la supposition de KELLENS quant au voyage de l'*uruuan-* de la vache gravissant le ciel, en compagnie probable de la *daēnā-* du sacrifiant. Mais les renseignements que le parallèle indien semblent suggérer pour le sacrifice à l'*uruuan-* et à la *frauuaṣ̌i-* du sacrifiant laissent supposer par ailleurs un sacrifice de l'*uruuan-* et de la *frauuaṣ̌i-* en faveur d'Ahura Mazdā. C'est là une hypothèse, basée sur une comparaison typologique et technique avec la procédure et la conception indienne de l'*ātmayajña-*, qui permet d'envisager des aspects extatiques et partiellement chamaniques dans la tradition mazdéenne. De plus, il faut considérer que, d'après la mention en Y. 34, 13 de la «route» *(aduuan-)* et de la «récompense» *(mīžda-)*, on trouve (Y. 34, 14a) une référence au cadeau donné par Ahura Mazdā à l'animation corporelle *(astuuaṇt-uštāna-)*[99]. Comme KELLENS l'avait remarqué, «offrir aux dieux l'immortalité implique que le sacrifice comporte l'offrande de quelque chose qui est considérée comme immortelle»[100]. D'autre part, par exemple, le passage très important de P. 33 démontre que l'offrande de l'âme était essentielle dans le sacrifice : *gaospəṇta gaohudå baoδasca uruuānəmca* [...] *fraēšiiāmahi nazdišta upa θβaršta raocå narš cašmanå sūkəm.* «Vache bénéfique, vache généreuse, nous expédions tes sens et ton *uruuan* vers les plus proches lumières façonnées, à savoir l'éclat des yeux de l'homme» (selon la traduction de KELLENS)[101].

Dans ce cadre, il faut bien considérer l'hypothèse avancée par Éric PIRART (1996) en développant des interprétations proposées par MALAMOUD[102] sur la valeur symbolique d'un rituel, nommée *dīkṣā́-* dans

[97] 1977, 10–11.

[98] Voir *Paradiso*, IV, 28. PARODI 1957, 266 : «internarsi, unirsi a Dio». Cf. BATTISTI – ALESSIO 1975, 2002. Dans certains dictionnaires on peut trouver aussi la traduction «se déifier».

[99] *taṯ zī mazdā vairīm astuuaitē uštānāi dātā* «Donnez, donc, ô Mazdā cette (récompense) désirable à l'animation corporelle». Cf. HINTZE 2000, 143, 157, 160, 252–253.

[100] KELLENS 1991, 50.

[101] KELLENS – PIRART 1988, 34 ; KELLENS 1991, 50–51.

[102] 1989, 60–61 = 1994, 66–67.

la littérature védique, par lequel le «sacrifiant» *(yájamāna-)* devait être rendu sacré, c'est-à-dire sacrifié, pour pouvoir entrer dans le monde céleste. Sans aucune immolation véritable, mais à travers celle du *sóma-* qui dénote son âme, le sacrifiant était immolé aux dieux par les prêtres (déjà appartenant au monde sacré) qui lui donnaient les substituts de ses fonctions spirituelles. Ce mime d'un sacrifice humain nous rappelle le sacrifice rendu à l'*uruuan-* et à la *frauuaṣ̌i-* par celui qui apparemment célèbre le *yasna*, mais aussi l'offrande du lait d'une vache sacrificielle mélangé à du jus de *haoma-*, qui, selon l'interprétation de PIRART, représente la Daēnā. Il s'agit évidemment d'une pratique initiatique[103] qui nous confirme la conception spéculative du rituel mazdéen.

De plus, il faut ajouter que SKJÆRVØ[104] aussi vient de souligner l'importance du sacrifice à l'*uruuan-* et à la *frauuaṣ̌i-* comme «contributions to the regenerations of the new *ahu*» et surtout a remarqué l'importance du sacrifice rendu deux fois dans le Frawardīn Yašt, st. 149, 155, à tous les constituants vitaux de l'être humain *(ahūmca daēnąmca baoδasca uruuānəmca frauuaṣ̌īmca yazamaide).*

Dans la prochaine leçon on analysera le rapport entre le ritualisme gāθique et sa dimension éthique et par la suite on discutera le rôle qu'il faut attribuer à Zaraθuštra, à la lumière des donnés vieil-avestiques : légende littéraire ou personnalité religieuse véritable?

[103] Sur le mazdéisme comme religion initiatique voir déjà MOLÉ 1960, *passim.*

[104] SKJÆRVØ sous presse, 21 n. 31, 396–397, 398–399.

L'agencement entre technique rituelle et dimension éthique, une aporie impossible?

3.1. À propos de *aṣ̌a-*, *druj-* et de l'*hapax* av. réc. *anarəta-* à la lumière du rapport entre véd. *ṛtá-*, *druh-* et *ánṛta-*

Venons-en au cœur du problème, la réforme du rituel avestique. Son dualisme cosmique et radical entre l'agencement réel *(aṣ̌a-)* et l'agencement illusoire *(druj-)*, qui se manifeste aussi dans les oppositions entre rituel diurne et rituel nocturne, entre ciel diurne et ciel des ténèbres, a-t-il une dimension éthique ou non? La notion centrale d'*aṣ̌a-* dans le contexte vieil-avestique est-elle morale, ou seulement rituelle? Il s'agit d'une question troublante que J. KELLENS et E. PIRART ont écartée en soulignant par trop l'aspect technique et fonctionnel du bon agencement, ce dans la lignée, évidemment, d'une certaine tradition brāhmaṇique. En recourant à des passages ponctuels de Sylvain LÉVI, nous pouvons trouver à cet égard des éléments indiscutables de réflexion :

«Il ne faudrait point, au reste, se méprendre sur la valeur des mots. La vérité, au regard des Brâhmaṇas, n'est pas une notion morale : l'histoire des dieux abonde en fraudes et en déloyautés. Il faut entendre la vérité au sens étroit du rituel : c'est l'exactitude dans les pratiques et les formules du sacrifice. Si la vérité assure le triomphe définitif des dieux, ce n'est pas par le prestige de la vertu, mais par la vertu des prestiges magiques qui sont dans le sacrifice. Cette vérité, du reste, n'est pas inhérente à la nature divine ; les dieux l'ont acquise, ainsi que tous leurs avantages, au cours des temps et de haute lutte»[1].

Sylvain LÉVI écrivait encore : «Étrangère aux idées morales, l'œuvre rituelle est le champ clos où toutes les mauvaises passions se heurtent»[2]; et encore : «Les dieux ne s'en parjurent pas moins à l'occasion; et même sans scrupules, assurés d'avance, que la réalité rituelle rachètera aisément la violation de la parole donnée. Cependant, comme la véracité des paroles est une des formules de la réalité, le respect de la vérité est une

[1] LÉVI 1898, 39.
[2] LÉVI 1898, 69.

des pratiques recommandées au sacrifiant ; elle le dégage du monde humain et l'élève au-dessus de ses semblables, au rang des dieux ; la réalité des récompenses promises aux rites. Mais en même temps, comme pour souligner d'un nouveau trait l'indifférence morale de la doctrine, la prescription qui enjoint de dire la vérité est strictement limitée à la durée du rite ; le rituel fournit la formule qui délie le sacrifiant de son obligation à la fin de la cérémonie»[3].

Il faut aussi considérer la réflexion de LÉVI sur le concept de «réalité», *satyá-*[4], concernant surtout Varuṇa, lourde d'implications très pertinentes: «L'écart apparent entre les deux domaines de Varuṇa, les eaux rituelles et la vérité, s'évanouit, si on analyse d'autre part la notion du *satya*. Le *satya* est ce qui possède l'existence, le réel ; la vérité n'en est qu'une espèce. "La terre est fondée sur la réalité ; c'est pourquoi elle est la réalité, car elle est le plus sûr des mondes (Śat. 7, 4, 1, 8)"»[5].

En outre nous pouvons rappeler que RENOU lui-même[6] avait par la suite souligné l'atmosphère matérialiste et insuffisamment éthique du monde védique, surtout dans le cadre des Brāhmaṇas où l'erreur est en premier lieu une faute rituelle. À cet égard, il faut encore ajouter, que déjà DARMESTETER[7] avait pensé que tant la formule avestique «bonne pensée, bonne parole et bonne action» que le mot *aṣ̌a-* (dont il envisageait le parallèle avec le *ṛtá-* védique) n'avaient rien à voir avec «la morale au sens européen du mot», mais se cantonnaient dans le cadre de la liturgie. En vérité, cette proposition si péremptoire venait à se nuancer, par exemple, dans le cas de l'interprétation de PLUTARQUE donnée au nom de l'Aməṣa Spənta Aṣ̌a Vahišta, qu'il traduit θεὸς ἀληθείας «le dieu de la vérité»[8] ou dans celui des expressions concernant la vérité de la parole[9], qui portaient DARMESTETER à écrire que : «ce sens particulier de "vérité" explique le développement tout moral auquel la notion de asha est arrivée et l'effacement progressif du sens liturgique et surtout du sens cosmologique»[10]. De plus, encore à propos de la dimension éthico-morale développée par la notion d'*aṣ̌a-* (mais aussi d'*ạrta-*[11] dans le monde achéménide), on ne

[3] LÉVI 1898, 165–166.
[4] JAMISON – WITZEL 1992, 67–68.
[5] LÉVI 1898, 163–164.
[6] 1971, 58.
[7] 1877, 9–18.
[8] Voir à ce propos les réflexions de GEIGER (1934, 109–114) dédiées au développement de l'idée d'*aṣ̌a-* dans le monde iranien. Cf. PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 47 (FROIDEFONT 1988, 218–219).
[9] DARMESTETER 1877, 17–18.
[10] *Ibidem*.
[11] Cf. HOFFMANN 1975, 841 : «Im Gegensatz zu avest. *aṣ̌a-* < **árta-* bietet das Altpersische eine genaue Entsprechung zu ved. *ṛtá-*». Voir aussi HOFFMANN 1976, 627

peut pas oublier toutes les autres donneés provenantes de la littérature historique et philosophique grecque où le monde iranien, surtout persan, bien qu'hostile, barbare et ennemi, n'est pas dépourvu de sa dignité spirituelle. Au contraire, les notions de vérité et de sincérité des Persans[12] (et des Mages comme aussi de Zoroastre) sont bien soulignées dans les sources classiques. Pour HÉRODOTE (I, 136) les Perses «enseignent à leurs enfants, à partir de l'âge de cinq ans jusqu'à l'âge de vingt, trois choses seulement: monter à cheval, tirer de l'arc, dire la vérité»[13]. Ce sont les trois principes de la «Paideia» persane, mais de plus HÉRODOTE (I, 138) ajoute que «ce qu'il y a de plus honteux à leur avis, c'est de mentir ; en second lieu, de contracter des dettes ; cela pour beaucoup de raisons, et surtout parce que, disent-ils, à celui qui a des dettes il arrive aussi, nécessairement, de mentir»[14]. Il faut alors mentionner les remarques de PLATON (ou d'un de ses élèves) dans Alcibiades I, XVII, 121e–122a[15], où, à propos de l'éducation du premier enfant, héritier présumptif du roi achéménide, on dit qu'à l'âge de quatorze ans il est confié à quatre hommes (nommés les gardiens des enfants royaux) qui sont respectivement «le plus savant, le plus juste, le plus tempérant et le plus courageux parmi les Persans : le premier enseigne la science des mages (μαγεία) due à Zoroastre, fils d'Oromazes – c'est en fait, le culte des dieux – il enseigne aussi l'art de régner ; le plus juste apprend à l'enfant à dire toute sa vie la vérité (ἀληθεύειν) ; le plus tempérant à ne se laisser asservir par aucun plaisir, afin qu'il s'habitue à être libre et vraiment roi [...] ; le plus courageux le rend intrépide, exempt de crainte, en lui montrant que toute crainte est esclavage». Il faudrait

et TICHY 1986. Mais il faut lire aussi les remarques critiques de CANTERA (2003, 263), qui pense que : «av. *aṣ̌a-* nicht urir. *árta-*, sondern vielmehr *ṛ́ta-* bzw. **ə́rta-* (vgl. *ạrta-* / *ərta-*/ und ai. *ṛtá-*) fortsetzt». Cf. aussi DE VAAN 2003, 588, 593–594, 599–602.
[12] Voir aussi CORNFORD 2002, 216 [CORNFORD 1912].
[13] Tr. selon le texte établi par Ph.-E. LEGRAND dans la collection Budé (LEGRAND 1946, 134) ; Παιδεύουσι δὲ τοὺς παῖδας ἀπὸ πενταέτεος ἀρξάμενοι μέχρι εἰκοσαέτεος τρία μοῦνα, ἱππεύειν καὶ τοξεύειν καὶ ἀληθίζεσθαι.
[14] LEGRAND [HÉRODOTE] 1946, 154 ; Ἄσσα δέ σφι ποιέειν οὐκ ἔξεστι, ταῦτα οὐδὲ λέγειν ἔξεστι. Αἴσχιστον δὲ αὐτοῖσι τὸ ψεύδεσθαι νενόμισται, δεύτερα δὲ τὸ ὀφείλειν χρέος, πολλῶν μὲν καὶ ἄλλων εἵνεκα, μάλιστα δὲ ἀναγκαίην φασὶ εἶναι τὸν ὀφείλοντα καί τι ψεῦδος λέγειν.
[15] Voir CLEMEN 1920, 22 ; cf. aussi le texte et la traduction par M. CROISET dans la collection Budé (CROISET 1925, 90). δὶς ἑπτὰ δὲ γενόμενον ἐτῶν τὸν παῖδα παραλαμβάνουσιν οὓς ἐκεῖνοι βασιλείους παιδαγωγοὺς ὀνομάζουσιν· εἰσὶ δὲ ἐξειλεγμένοι Περσῶν οἱ ἄριστοι δόξαντες ἐν ἡλικίᾳ τέτταρες, ὅ τε σοφώτατος καὶ ὁ δικαιότατος καὶ ὁ σωφρονέστατος καὶ ὁ ἀνδρειότατος. Ὧν ὁ μὲν μαγείαν τε διδάσκει τὴν Ζωροάστρου τοῦ Ὡρομάζου· ἔστιν δὲ τοῦτο θεῶν θεραπεία· διδάσκει δὲ καὶ τὰ βασιλικά· ὁ δὲ δικαιότατος ἀληθεύειν διὰ παντὸς τοῦ βίου, ὁ δὲ σωφρονέστατος μηδ' ὑπὸ μιᾶς ἄρχεσθαι τῶν ἡδονῶν, ἵνα ἐλεύθερος εἶναι ἐθίζηται καὶ ὄντως βασιλεύς, ἄρχων πρῶτον τῶν ἐν αὑτῷ ἀλλὰ μὴ δουλεύων· ὁ δὲ ἀνδρειότατος ἄφοβον καὶ ἀδεᾶ παρασκευάζει, ὡς ὅταν δείσῃ δοῦλον ὄντα.

encore mentionner les considérations de XÉNOPHON dans le deuxième chapitre du premier livre de la Cyropédie, où l'éducation morale des citoyens (I, 2, 3), surtout l'apprentissage de la justice (I, 2, 6)[16], est considérée comme un des caractères les plus importants de la société persane. Ces considérations exprimées par les auteurs grecs nous confirment en tous cas qu'aux yeux de l'Occident, la culture iranienne avait été interprétée comme fondée sur des principes comparables à ceux de l'honnêteté, de la vérité et de la rigueur éthico-morale. Ce caractère, j'insiste là-dessus, éthico-morale de la société persane n'est pas séparable de la notion d'*ąrta-* ni de celle d'*aṣ̌a-*, en particulier si nous réfléchissons, comme l'avait déjà noté MESSINA[17], sur des passages avestiques récents comme Yt. 10, 2, dans lesquels Miθra oblige toutes les personnes au respect du pacte tant vers les sectateurs d'*aṣ̌a-* qu'avec les sectateurs de la *druj-*, parce que le respect du contract (et alors de la vérité qui fonde le contract même) est un «principe» valable à priori pour tous les deux, le juste et l'injuste, et n'a rien de rituel mais, en tant qu'appliquée aussi au *druuaṇt-*, il est universel *(miθrəm mā janiiå spitama mā yim druuatat̰ pərəsåŋhe mā yim xᵛādaēnāt̰ aṣ̌aonat̰. uuaiiå zī asti miθrō druuataēca aṣ̌aonaēca).*

Faut-il expliquer le sens d'*aṣ̌a-* en suivant le parallèle brāhmaṇique? Faut-il considérer la fonction d'*aṣ̌a-* et de *ṛtá-* dans le simple cadre de l'ordre rituel?[18] Ou, au contraire, pouvons-nous aussi envisager un niveau éthique et moral dépassant la dimension rituelle et témoignant de son influence dans le monde profane?[19] Ce questionnaire n'a pas pour but – quelle absurdité – de reprendre une discussion polémique sur le concept central fondant l'idée originaire de *ṛtá-*, entre «droit», «ordre cosmique» ou «vérité». Comme GONDA l'a ouvertement déclaré, telle question relève désormais d'un pseudo-problème «car cette "idée" n'a pas de précision philosophique et nos distinctions[20] ne s'appliquent pas à elle»[21]. Aussi, en

[16] οἱ μὲν δὴ παῖδες εἰς τὰ διδασκαλεῖα φοιτῶντες διάγουσι μανθάνοντες δικαιοσύνην «Les enfants qui fréquentent l'école y passent le temps à apprendre la justice»; (BIZOS 1972, 5).

[17] 1934, 323.

[18] Voir SKJÆRVØ 1997, 110 ; 2003a.

[19] Voir particulièrement le paragraphe de RAPPAPORT 1999, 132–134 concernant «la moralité intrinsèque à la structure rituelle»; cf. aussi RAPPAPORT 1999, 353–359.

[20] Voir aussi WITZEL 1992, 27 : «The typical examples for Vedic texts are those of *ṛta* or *brahman* [...], but the same problem exists, for example, in the translation of French *liberté* or German *Freiheit* which have to be translated in English, according to context, either by *liberty* or *freedom*. For *ṛta*, however, neither *law* nor *order* nor *truth* will do, as the word signifies the carryng out, the creative power of active truth, something opposed to active untruth, lie, *i.e.* deceit, cheating. GELDNER, in his RV translation, chose, according to context, a variety of words, while THIEME prefers to translate by using one and the same word (truth, *Wahrheit*), which, however, does not carry the

revenant à l'interprétation du concept d'*aṣ̌a-*, je ne m'accorde pas pour autant avec une interprétation extrémiste niant l'aspect éthique. En premier lieu, il faut noter qu'une opposition cosmique n'est pas fermée sur elle-même, elle présuppose une vision/interprétation de la réalité car la négation du rituel daēuuique s'ancre dans une réalité humaine, sociale et culturelle. Cette fracture indéniable avec le passé indo-iranien implique un choix, lequel se reflète dans le rituel mais est lié à un milieu historique. Si nous avons de grandes difficultés à déchiffrer le contexte historique de la société gāθique, personne dans le débat moderne n'a nié l'existence d'une situation de conflit où la violence, débouchant par ailleurs sur une violence rituelle (l'*aēnah-* «l'acte de violence, le tort» des *maz*, les grands et les puissants qui sont à la tête de *daxiiu-* [cf. Y. 46, 1]), est bien présente dans le message vieil-avestique[22].

Avant d'entrer dans des questions d'exégèse, comme le statut du dualisme et du monothéisme avestique, il faut réfléchir sur le fait qu'un changement radical du rite comporte un changement radical dans l'idéologie et le rapport avec le monde divin. Le rite n'est pas simplement une technique, chamanique, ésotérique ou autre, pour obtenir la complicité des dieux et divers avantages. Certes, mais en plus de cela le rite est sous son aspect humain un instrument de connaissance du monde divin, parce que c'est dans le rite que les hommes et les dieux communient (ou que, du moins, les hommes pensent se lier aux dieux et au monde divin). Refuser le sacrifice aux Daēuua n'a pas été un acte de simple opportunité rituelle, mais le produit d'une spéculation sur le monde et la réalité. Exalter la liturgie sans comprendre les raisons de ce choix rituel prête à un dilemme inextricable à travers l'impression donnée que le rite relève d'une sorte d'opportunisme propre à la nature humaine. On fait là abstraction de tout le niveau éthique et para-philosophique, sans parler de l'impact sur la vie quotidienne et la société. En fait, en exaltant la dimension amorale et extra-éthique de la ritualité vieil-avestique, nous échappent les raisons de l'exclusion des Daēuua ainsi que le rôle du Mainiiu qui est Aŋra et qui a discriminé en faveur de la *druj-*. On peut dire que les Daēuua sont les victimes d'un mauvais choix rituel, et que leur existence

same semantic spectrum in English or German as *ṛta*. A third possibility would be not to translate *ṛta* at all, leaving the uninitiated reader more puzzled than the two other choices do. We thus have to choose which method to follow and for which audience. The best solution with words as "difficult" as this one may be to translate idiomatically but to add the Sanskrit word in brackets». Mais cf. aussi JAMISON – WITZEL 1992, 67–68.

[21] GONDA 1962, 99 n. 1.

[22] Voir mon résumé sur les problèmes concernant les interprétations du conflit gāθique à la lumière des interprétations développées dans le débat scientifique moderne et actuel (PANAINO 2000).

est strictement liée à une nécessité interne à l'articulation rigidement dualiste de l'Avesta, mais en ce cas les raisons d'une telle évolution nous échapperaient complètement. L'incapacité des Daēuua à savoir choisir entre les deux Mainiiu, relève non du rituel mais de l'ontologie. En outre, il reste à considérer le problème de la dimension générale de la ritualité dans les écoles sacerdotales des sociétés les plus anciennes. Là, la pureté, l'ordre et la vérité sont de même essence et elles demeurent des conditions préalables à la fonction du sacrifice et de la vision extatique pour le prêtre et le chantre. Aussi nier l'éthicité avestique aurait pour corollaire de réduire la force inhérente à la ritualité et de n'y voir qu'une technique pragmatique, point de vue moderne et anachronique.

En effet, beaucoup de remarques faites sur le ritualisme avestique (comme aussi sur celui védique) semblent complètement oublier l'existence d'une activité spirituelle et méditative dans la dimension religieuse ancienne, alors que bien souvent en offre un exemple le rite mais, plus encore, la force octroyée à la parole poétique et aux vers pendant le sacrifice. L'acte créateur de la pensée ne se réduisait donc pas à un ritualisme, obsessionnel ou non. Rappelons à ce propos les recherches de Bernfried SCHLERATH[23] à propos de la dimension poétique du *ṛtá-* qu'il interprétait comme «innere Stimmigkeit», c'est-à-dire chant cultuel rempli de vérité car, ainsi que le soulignait OGUIBÉNINE[24] : «le chant exprime la vérité non parce qu'il l'a pour contenu, mais parce qu'il lui correspond formellement, grâce à l'emploi de mots justes». Le succès du poète, à la fois succès du sacrifice et succès du poète auprès de son patron, est lié à son habilité à être fidèle au *ṛtá-* et ainsi gagner l'inspiration poétique. La pensée en pratique ne cesse d'occuper le rituel, l'adapte parfois ou, à son tour, subit son influence. Elle reste pensée et jamais bascule dans la *pensée rituelle*, définition qui serait une réelle *contradictio in adiecto*. Elle n'est qu'une pensée appliquée au rituel lequel trouve son expression et son pouvoir dans la poésie. Le fait que nous n'avons pas à faire dans l'Avesta ancien avec une tradition ininterrompue, plutôt une fracture de la tradition indo-iranienne ancienne, montre quelle liberté de pensée il y avait envers la ritualité passée. Cette rupture avec une tradition ainsi que l'introduction d'une série de normes elles-mêmes ritualisées car nécessaires pour le sacrifice, ont marqué d'une empreinte indélébile la vie sociale iranienne où ordre religieux et ordre social se confondaient presque. Le choix entre *aṣ̌a-* et *druj-* devint alors le modèle prototypique et de l'ordre rituel et de la vie commune, en ce sens qu'il dérive d'une pensée distincte du rituel.

[23] 1974, 220.

[24] 1988, 168 et sqq., avec nombre d'exemples.

Comme soulignée plusieurs fois[25], l'ancienne opposition indo-iranienne entre **ṛta-* et **druȷ̌ʰ-*, se serait durcie et systématisée dans le monde iranien. En effet, nous n'avons pas en Iran d'antagonisme véritable entre *aṣ̌a-* (< **árta-* ou de *ərta-*) et une forme, attestée une seule fois au Y. 12, 4, comme *anarəta-*[26], qu'il faudrait trouver systématiquement en corres- pondance avec l'ancien couple védique *ṛtá-* et *ánṛta-*, entre «ordre» ou «cours naturel des choses» et le «désordre» correspondant. L'usage avestique d'*anarəta-* est parallèle à celui du védique ; il suffit de comparer le Y. 12, 4 avec Ṛgveda 7, 104, 14 :

Y. 12, 4 : *vī daēuuāiš aγāiš auuaŋhūš anarətāiš akō.dābīš sarəm mruiiē hātąm draojištāiš hātąm paoišīštāiš hātąm auuaŋhutəmāiš vī daēuuāiš vī daēuuauuat̰.bīš vī yātuš vī yātumat̰bīš vī kahiiācīt̰ hātąm ātarāiš vī manə̄bīš vī vacə̄bīš vī š́iiaoθanāiš vī ciθrāiš. vī zī anā sarəm mruiiē yaθanā drəguuātā rąxšaiiantā.*

«Je renie l'union avec les Daēuua mauvais, pas bons[27], qui sont étrangers à l'ordre veritable, qui rendent les choses mauvaises[28], les plus trompeurs des êtres, les plus sordides des êtres, les plus mauvais des êtres ; (je renie l'union avec) les Daēuua et les sectateurs des Daēuua, les magiciens et les partisans des magiciens, et avec tous les êtres mauvais, quels qu'ils soient. (Je renie l'union avec) leurs pensées, leurs paroles, leurs actions, leurs manifestations ; je renie aussi l'union avec tout ce qui est démoniaque et destructeur».

7. 104, 13a *ná vā́ u sómo vṛjinám̐ hinoti ná kṣatríyam*
mithuyā́ dhārā́yantam
13c *hánti rákṣo hánt́y ā́sad vádantam ubhā́v índra-*
sya prásitau śayāte
14a *yádi vāhám ánṛtadeva ā́sa móghaṃ vā devā́m̐*
aṕyūhé agne
14c *kím asmábhyaṃ jātavedo hṛṇīṣe droghavā́cas*
te nirṛthám̐ sacantām
15a *adyā́ murīya yádi yātudhā́no ásmi yádi vā́yus*
tatápa pū́ruṣasya

[25] Voir KELLENS 1991, 51.

[26] Cf. BEEKES 1988, 65 : < **ánarta-*. Voir HOFFMANN 1992, 840. Selon CANTERA (2003, 263) : «Die einzige Form im gesamten iranischen Bereich, die ein uriranisch **arta-* vorauszusetzen scheint, ist das jav. *hapax legomenon anarəta-*, das wahrscheinlich das *a-* aus dem positiven **áhra-* oder **áhrta-* gezogen hat».

[27] Cf. KELLENS 1974a, 212 n. 1 ; PIRART 2000, 388 n. 73.

[28] Cf. KELLENS 1974a, 211–212.

15c *ádhā sá vīráir daśábhir ví yūyā yó mā mógham yā́tudhānéty āha*

(13) Vraiment, le Soma n'accroît pas le malhonnête, ni le puissant, qui avec fausseté gouverne. Il combat l'Esprit mauvais, combat celui qui parle faussement (de telle manière que) tous les deux tombent dans le lacet d'Indra.
(14) Même si j'avais eu de faux Dieux, ou même si j'avais seulement en apparence reconnu les Dieux, ô Agni, – pour quelle raison tu es en colère contre nous, Jātavedas? Les menteurs *(droghavā́cas)* grâce à toi doivent tomber dans le néant.
(15) Puissè-je mourir maintenant, si je suis un sorcier *(yātudhā́na)* ou si j'ai brûlé la vie d'un homme. Et qu'il puisse perdre dix fils celui qui faussement *(mógham)* dit à moi : toi, ô sorcier![29].

Comme on peut voir dans ce contexte, absolument hypothétique, contre des «faux dieux» éventuels[30], des dieux qui ne seraient pas partisans de l'agencement et de l'ordre cosmique, nous trouvons l'attestation unique des *ánṛtadeva-*, qui fait pendant avec les *daēuuāiš* [...] *anarətāiš* de l'Avesta récent. Il est tout à fait remarquable que dans le Ṛgveda mention est faite des *ánṛtadeva-* (*hapax* dans le Ṛgveda) mais pas des **ánṛtāsura-*. Le parallèle est certes frappant (ainsi que la référence au *droghavā́cas*, «ce dont la parole est trompeuse»), mais il n'offre qu'un seul cas. RENOU[31] avait justement souligné en commentant ce passage védique que «la notion de *drúh-*, tout analogue à celle d'*ánṛta-*, indique elle aussi un "désordre" moral et entraîne volontiers la mention de lieux funestes». Mais comme nous verrons, le parallèle entre *drúh-* et *ánṛta-* n'est pas complet. En effet, le durcissement du rôle de *druj-* dans le milieu

[29] GELDNER 1951, II, 275 : (13) «Wahrlich, der Soma fördert nicht den Unredlichen, nicht den Herrscher, der fälschlich (die Herrschaft) führt. Er bekämpft den bösen Geist, bekämpft den unwahr Redenden. Beide erliegen in der Schlinge des Indra». (14) «Als ob ich je falsche Götter gehabt hätte, oder als ob ich nur zum Schein die Götter anerkannt hätte, Agni – was grollst du uns, Jātavedas? Die Falschredenden sollen dem Tode durch dich verfallen». (15) «Noch heute will ich sterben, wenn ich ein Zauberer bin oder wenn ich das Leben eines Menschen verbrannt habe. Und der soll um zehn Söhne kommen, der fälschlich zu mir sagt : du Zauberer». Cf. aussi GELDNER 1909, 119 à propos de 7, 104, 14 : «Nach S(āyaṇa) ein elliptischer Satz : "wenn ich ein solcher war, dessen Götter nicht wirklich sind, oder wenn ich erfolglos mich an die Götter wende, wenn ich ein solcher bin, dann peinige mich, o Agni, denn ich bin nicht derart; also, o Jātavedas, weshalb zürnst du mir?" Doch liesse sich die Ellipse – resp. Aposiopese – vermeiden, wenn man *yádi* so fasst, wie im Gl. geschehen».
[30] Voir GELDNER 1907, 9, *sub voce* : *ánṛtadeva-* «falsche Götter habend» et sa référence à Sāyaṇa (AV.) «Falschspieler».
[31] 1978, 130.

iranien témoigne d'un changement significatif par rapport à la langue technique et traditionnelle de la ritualité védique, mais où, apparemment, la fonction de *drúh-* et des *drúh-* (comme pluralité de démons du mensonge, qui possèdent les hommes ou se présentent comme des ennemis véritables)[32] n'est pas strictement et uniquement liée au sacrifice ou à la faute sacrificielle conçue seulement dans le cadre spécifique de l'*ánṛta-*. Pourquoi n'avons-nous pas de références à l'*anarəta-* dans le contexte vieil-avestique? Son aspect limité dans le monde iranien mérite attention, car la réduction très forte de l'*anarəta-* ainsi que la désignation de la faute cosmique (et, vraisemblablement, pas seulement celle-là) par *druj-*, concept important mais non comparable à celui de *ánṛta-* dans le monde indien, resterait alors inexpliqué. Mais si pendant le rite, en particulier selon la doctrine brāhmaṇique, la faute rituelle *(ánṛta-)* n'est pas strictement d'origine éthique[33], mais essentiellement «technique» – parfois involontaire – la fonction de *drúh-* en tant que tromperie est au contraire, surtout dans le Ṛgveda, marquée d'une connotation également spirituelle et morale[34], bien qu'avec des exceptions aberrantes et qui n'ont aucun parallèle dans le cadre avestique et sur lesquelles nous reviendrons tout de suite.

Avant d'aborder une analyse succincte et liminaire du concept de *drúh-* dans le monde védique, il faut noter que *drúh-* est en général très peu pris en considération dans les analyses de la religion védique. Hormis le travail de LÜDERS (1959) sur lequel nous reviendrons, c'est surtout Abel BERGAIGNE dans le troisième volume de sa *Religion Védique* (1883) qui s'est appliqué à étudier la figure et le rôle de la *drúh-* avec beaucoup de remarques qui, quoique éparpillées, stimulent la réflexion.

En premier lieu, il faut remarquer que les occurrences de *ánṛta-* et de *drúh-* dans le Ṛgveda sont très limitées : respectivement 23[35] pour *ánṛta-* (comme adj. m. et n.) contre 25 pour *drúh-*[36]. Ce chiffre est intéressant car nous assistons, dans le monde iranien, à un développement opposé. Le concept de *druj-* occupe une place si importante qu'il devient dans le

[32] Voir MACDONELL 1898, 164 ; RENOU 1971, 76. Cf. GRASSMANN 1996, 648; GONDA 1959, 200.
[33] En tous cas il faut considérer que l'*ánṛta-* dans le monde védique n'est pas dépourvu de connotations morales trés importantes, comme l'a souligné Hertha KRICK 1982, 63, 258, 314–315, 505 (avec référence à Ṛv. 10, 10, 4).
[34] Voir aussi le dialogue entre Yama et Yamī (Ṛv. 10, 10, 4), dans lequel Yima dit : *ná yát purā́ cakṛmā́ kád dha nūnám ṛtā́ vádanto ánrtam rapema* («Ce que nous n'avons jamais fait, le ferons-nous maintenant? Disant le vrai à voix haute, murmurer le faux?», tr. par RENOU 1956, 55). Cf. GELDNER 1951, III, 413 : «Was wir früher nicht getan haben, sollen wir das jetzt (tun)? Das Rechte redend würden wir Unrechtes flüstern». Cf. TICHY 1986, 95, 17.
[35] Cf. GRASSMANN 1996, 62 ; LUBOTSKY 1997, 69a-69b; dans Ṛv. 4, 5, 5c il y a *anṛtá*.
[36] Nom-raçine f., mais aussi adjectif ; cf. SCHINDLER 1972, 26 ; KELLENS 1974, 38–40; GRASSMANN 1996, 642 ; 648 ; LUBOTSKY 1997, 731b ; voir GELDNER 1907, 9 et 88.

commentaire pehlevi du Yasna la personnification du Gannag Mēnōg, *i.e.* Ahreman (30, 10)[37] ou (apparemment) d'Indra (Y. 48, 1)[38]. Dans le monde indien c'est le concept d'*ánṛta-* qui connaît une fortune similaire alors que *drúh-* est réduite à une bien mince figure d'importance secondaire. Un peu plus riche dans le Ṛgveda, mais intéressant, est l'usage d'*adrúh-*, épithète au sens de «non trompeur», c'est-à-dire «sincère» qui selon GONDA[39] s'applique fréquemment aux dieux, en particulier Agni (nommé *druhaṃtará-* en 1, 127, 3)[40], mais aussi Mitra et Varuṇa, les Ādityās, les dieux *(devá-)* en général, les Viśve Devās (qui sont aussi *asrídhaḥ*, sans fautes [rituels])[41], les immortels, les Marut, le ciel[42] et la terre (*ṛtā́varī adrúhā* [...] *dyā́vāpṛthiví́*, «les deux fidèles au *ṛtá-*, sans tromperie [...] le Ciel et la Terre» en 4, 56, 2-3)[43] ; etc. Les prêtres qui sacrifient à Indra (8, 86, 12) sont aussi *adrúh-*[44]. Que Agni soit le dieu du sacrifice par excellence nommé au vers 10, 61, 14 : [...] *hotar ṛtásya hótādhrúk*, «ô *hótar-*, un *hótar-* du Ṛta qui ne trompe pas» [*agnír ha nā́motá jātávedāḥ śrudhī́ no hotar ṛtásya hótādhrúk*][45], a fourni à BERGAIGNE[46] et à sa suite à LÜDERS[47] l'occasion d'une réflexion sur les aspects moraux d'un dieu tant aussi bien *adrúh-* et *druhaṃ-tará-* («qui vainc la tromperie» [*hapax*]). Bien sûr, Mitra et Varuṇa sont dits en 5, 70, 2a *adruhvan-* (*adruhvāṇā*, voc. du.)[48]. Les *drúh-* dans leur ensemble

[37] Cf. DHABHAR 1949, 138 : Y. 30, 10a : *ēdōn pad ān dahišn [pad tan ī pasēn] ōy ī druz [ī gannāg mēnōg] pad frōd bannišnīh [ka-š tis bē ō wizārišn ēstād] škīhēd spāh.* «Alors, dans cette création [dans le corps futur] ce mensonge [qui est l'Esprit Mauvais] dans l'état de captivité en bas [quand son affaire vient à la décision] serait détruite par une armée». Cf. MILLS 1894, 50–51.

[38] Cf. DHABHAR 1949, 209 : Y. 48, 1a : *ka pad ān dahišn [pad tan ī pasēn] ahlāyīh druz wānēd [ašwahišt indēr]* «quand dans cette création [dans le corps futur] la droiture détruira le mensonge [Ašwahist (détruira) Indar]» ; (*indar* selon les mss K et J contre *anēr*). Voir MILLS 1894, 285–286.

[39] 1959, 141.

[40] KELLENS 1974, 39.

[41] Voir GONDA 1959, 141.

[42] Comme dans Ṛv. I, 159, 2 ; voir GONDA 1959, 200.

[43] GELDNER 1951, I, 486-487 : «die gesetzestreuen, truglosen [...]».

[44] Voir aussi Ṛv. 4, 23, 7 : *drúhaṃ jíghāṁsan dhvarásam anindrā́m* «pour détruire (le démon du) mensonge, trompeur, qui est sans Indra» (ou «ennemi d'Indra») ; GONDA 1959, 136, mais voir aussi GELDNER 1951, I, 450 («Um die Falschheit zu zerstören, die Fallen stellende, die keinen Indra kennt, schärft er die scharfen Pfeilspitzen zum Angriff [...]»).

[45] «Toi (qui es) Agni par le nom et Jātavedas, écoute-nous, ô *hotar*, *hotar* du Ṛtá qui ne trompe pas». Cf. HOFFMANN 1975, 19.

[46] 1883, III, 231.

[47] 1959, 417. Pour une opinion fortement contraire au regard de l'esquisse de LÜDERS, voir SKJÆRVØ 2003a.

[48] Voir la correction dans la nouvelle édition du dictionnaire védique de GRASSMANN 1996, 41.

représentent pour BERGAIGNE[49], dans un certain nombre de passages, «les ennemis ordinaires d'Indra, les démons voleurs de la lumière» et non pas seulement des démons qui troublent le sacrifice[50]. En particulier nous pouvons relever avec LÜDERS[51] le passage de I, 133, 1 : *ubhé punāmi ródasī ṛténa drúho dahāmi sám mahī́r anindrā́ḥ* «avec le Ṛtá je purifie les deux moitiés du monde, je brûle les grandes *drúh-*, qui sont hostiles à Indra».

De même BERGAIGNE[52] avait souligné que dans le Ṛgveda, au vers 7, 75, 1, on désigne par *drúh-* «les démons des ténèbres chassés par l'aurore»[53], et aux vers 10, 48, 10[54] et 10, 73, 2[55] «la perfidie des puissances qui retiennent Soma, ou la vache céleste, enchaînés». Ainsi Bṛhaspati - voir BERGAIGNE[56] - est «celui qui poursuit et qui fait payer les dettes», en plus d'être celui, selon 2, 23, 16[57], qui frappe la *drúh-* chez celui qui

[49] 1883, III, 202.

[50] Comme l'écrit encore BERGAIGNE, *ibidem* : «Les *druh* sont ses ennemies 1, 133, 1 *(anindrâh)*, il les vainc 8, 37, 2, les disperse 3, 31, 19, les écarte de la porte de l'homme 1, 121, 4. Il a délivré de la *druh* le monde entier 4, 28, 2 ; 6, 20, 5».

[51] 1959, 418.

[52] 1883, III, 183-184.

[53] 7, 75, 1 : *vy ùṣā́ āvo divijā́ ṛténāviṣkṛṇvānā́ mahimā́nam ā́gāt / ápa drúhas táma āvar ájuṣṭam áṅgirastamā pathyā̀ ajīgaḥ.* «L'Aurore, née au ciel, a lui au loin selon l'Ordre (cosmique) ; elle est venue, mettant à découvert sa majesté. Elle a dévoilé les maléfices, les ténèbres déplaisantes. La plus Aṅgiras (des Aṅgiras) a éveillé les chemins» (RENOU *ÉVP*, III, 1957, 89 ; cf. GELDNER 1951, II, 248 : «Die himmelgeborene Uṣas ist zur rechten Zeit aufgeleuchtet ; ihre Größe offenbarend ist sie gekommen. Sie hat die unerfreuliche Finsternis [und] ihre Tücken aufgedeckt. Die Erste der Aṅgiras' hat sie die Pfade neu belebt»).

[54] 10, 48, 10 : *prá némasmin dadṛśe sómo antár gopā́ némam āvír asthā́ kṛṇoti / sá tigmáśṛṅgaṃ vṛṣabháṃ yúyutsan druhás tasthau bahulé baddhó antáḥ.* «Bei dem Einen ward der Soma im Inneren geschaut ; den anderen tut der Wächter durch den Knochen kund. Als dieser gegen den spitzhornigen Bullen kämpfen wollte, da blieb er in der dichten (Schlinge) des Trugs gefangen» ; GELDNER 1951, III, 207 ; «Dans l'une des moitiés, le soma est visible à l'intérieur, dans l'autre le pâtre laisse voir ses os ; tel qui voulait combattre le taureau aux cornes aiguës est resté enchaîné dans l'épais de la détresse» - VARENNE 1967a, 120.

[55] 10, 73, 2 : *druhó níṣattā pṛśanī́ cid évaiḥ purū́ śáṃsena vāvṛdhuṣ ṭá índram / abhī́vṛteva tā́ mahāpadéna dhvāntā́t prapitvā́d úd aranta gárbhāḥ.* «Wie eine Buhlerin mit trügerischen Absichten dahockend - jene (Marut) stärkten Indra reichlich mit Zuspruch. Diese (Welten) waren von seiner großen Fußtapfe gleichsam bedeckt (belegt). Aus der angeschwollenen Finsternis kamen die Leibesfrüchte hervor» - GELDNER 1951, III, 252.

[56] 1883, III, 192.

[57] 2, 23, 16 : *mā́ na stenébhyo yé abhí druhás padé nirāmíṇo ripávó 'nneṣu jāgṛdhúḥ / ā́ devā́nām óhate ví vráyo hṛdí bṛ́haspate ná paráḥ sā́m$_a$no viduḥ.* 17 : *víśvebhyo hí tvā bhúvanebhyas pári tváṣṭā́janat sā́m$_a$naḥ-sām$_a$naḥ kavíḥ / sá ṛṇacíd ṛṇayā́ bráhmaṇas pátir druhó hantā́ mahá ṛtásya dhartári* «(Gib) uns nicht den Räubern (preis), die, sich an die Spuren der Falschheit hängend, als Betrüger nach den Speisen gierig sind. Sie behaupten die Schwäche der Götter und leugnen (die Schwäche) in ihrem (eigenen)

maintient le grand *ṛtá-*. Au vers 2, 33, 9, de nouveau Bṛhaspati[58], livre le méchant à la *drúh-* et, dans le vers 8 de l'hymne 7, 59[59] dédié aux Marut, il est déclaré : «Le méchant, ô Marut, ô Vasu, qui veut frapper par surprise, qu'il doit mettre sur soi les lacets de la *drúh*!» Soma est invoqué contre la *drúh-* en 10, 25, 8[60]. Sans relations particulières avec le rite est la définition de Śuṣṇa «la sécheresse» comme grande Druh dans un hymne à Indra (6, 20, 5).

Or, BERGAIGNE[61] avait justement rappelé avec raison l'usage de *drógha-* en 6, 62, 9 et celui d'*adroghá-* «sans perfidie» en 3, 14, 6 : *tvám̐ dehi sahasríṇam rayím̐ no ʾdrogheṇa vácasā satyám agne* («toi, donne-nous la richesse milluple, vraie, toi, ô Agni, à la parole exempte de tromperie!»[62]; en 3, 32, 9 [*ádrogha*] comme épithète d'Indra).

À ces exemples, je voudrais joindre *drógha-mitra-*, m., «ami trompeur» (*hapax* ; 10, 89, 12[63]) auquel nous pouvons comparer l'av. *miθrō.druj-* «qui trompe le pacte» (Yt. 10, 2)[64], et encore plus précisément le composé parthe *drwxtmyhr* «qui rompt le contrat»[65].

Herzen. O Bṛhaspati, sie wissen nichts weiter als ihr Sāman». 17 : «Denn aus allen Wesen erschuf dich der Seher Tvaṣṭṛ, aus einem jeden Sāman. Brahmaṇaspati ist der Vergelter, der Schuldeinzieher, der Vernichter der Falschheit, der Erhalter der hohen Wahrheit» – GELDNER 1951, I, 305 ; «Non ci (dare) ai ladri, i quali rimanendo sull'orma della frode, ingannatori, cupidi di cibi, disconoscono nel loro cuore la schiacciante forza degli dèi. O Bṛhaspati, essi non sanno niente più in là del *sāman*». (17) «Da tutti gli esseri infatti te ha generato Tvaṣṭar, il savio di ogni *sāman*. E' riscuotitore dei debiti [punitore delle colpe], persecutore dei debiti Brahmaṇaspati, distruttore della frode, sostegno del grande Ordine» – PAPESSO 1929–31 = 1979, 116.

58 BERGAIGNE 1883, III, 193.

59 7, 59, 8 : *yó no maruto abhí durhṛṇāyús tiráś cittā́ni vasavo jíghām̐sati / druháḥ pā́śān práti sá mucīṣṭa tápiṣṭhena hánmanā hantanā tám* «Wenn uns ein Mißgünstiger wider Erwarten vernichten will, ihr Marut, ihr Götter, so soll der sich die Schlingen des Trugs (selbst) umlegen. Ihn tötet mit glühendster Waffe» – GELDNER 1951, II, 235.

60 10, 25, 8 : *t$_u$váṃ naḥ soma sukrátur vayodhéyāya jāgṛhi / kṣetravíttaro mánuṣo ví vo máde druhó naḥ pāh$_i$y áṃhaso vívakṣase* GELDNER 1951, III, 162 : «Du, Soma, wache über uns als der Einsichtsvolle, um uns Kraft zu verleihen. Ortskundiger als der Mensch schütz uns vor Bosheit, vor Not – in der Begeisterung will ich es euch verkünden». Cf. BERGAIGNE 1883, III, 189.

61 1883, III, 180–181.

62 Tr. RENOU *ÉVP*, XII, 1964a, 60.

63 10, 89, 12 : *prá śóśucatyā uṣáso ná ketúr asinvā́ te vartatām indra hetíḥ / áśmeva vidhya divá ā́ srjānás tápiṣṭhena héṣasā dróghamitrān* GELDNER 1951, III, 285 : «Wie das Zeichen der erglühenden Uṣas soll, Indra, dein verschlingendes Geschoß hervorkommen. Wie der von Himmel geschleuderte Stein triff mit glühendstem Eifer die Freundbetrüger». Cf. GRASSMANN 1996, 616.

64 Voir GERSHEVITCH 1959 = 1967, 74–75, 153. Cf. pehlevi *mihrāndrujān* «covenant breakers» dans le Jāmāsp-Nāmag, 3 (BAILEY 1930, 55).

65 HENNING 1937, 82.

De surcroît, il faut remarquer l'usage de *drógha-* (formellement identique au v.av. *draoga-*, av.réc. *draoγa-*, v.p. *drauga-*)[66], qui est attesté comme épithète de *vā́c-*, et en composition avec *vā́c-* dans des composés comme *drogha-vā́c-* «dont la voix trompe» (7, 104, 14), dont nous avons déjà vu le contexte très pertinent), *ádrogha-vāc-* «dont la voix ne trompe pas» (6, 5, 1 : *huvé vaḥ sūnúṃ sáhaso yúvānam ádroghavācam matíbhir yáviṣṭham / yá ínvati dráviṇāni prácetā viśvávārāṇi puruvā́ro adhrúk* «j'appelle [pour vous] le fils de la force-dominante, le jeune [Agni] à la parole exempte de dol, [je l'appelle] avec prières, lui très jeune, qui [dieu] prévoyant, envoie les biens-matériels comportant toutes choses d'élection, [lui-même conférant] maints biens-d'élection, exempts de dol»[67] ; cf. 3, 14, 6: *t$_u$vád dhí putra sahaso ví pūrvī́r devásya yánt$_i$y ūtáyo ví vā́jāḥ / t$_u$váṃ dehi sahasríṇaṃ rayíṃ no ʾ$_a$drogheṇa vácasā satyám agne* «c'est à partir de toi, ô fils de la Force-dominante, que vont au loin les nombreuses Assistances du dieu, au loin les prix-de-victoire ; toi, donne nous la richesse milluple, vraie, toi, ô Agni, à la parole exempte de tromperie !»[68]), ou encore la présence d'un terme comme *duruktá-*, n. («parole mauvaise») pour désigner les incantations perfides (1, 41, 9 : *catúraś cid dádamānād bibhīyā́d ā́ nídhātoḥ / ná duruktā́ya spṛhayet* [69]; ou 1, 147, 4: *yó no agne árarivām̐ aghāyúr arātīvā́ marcáyati dvayéna / mántro gurúḥ púnar astu só asmā ánu mṛkṣīṣṭa tan$_u$vàṃ duruktaíḥ*)[70]. Dans ces cas, il faut aussi rappeler la comparaison entre *drogha-vā́c-* et l'av. *draoγō.vāxš.draojišta-* «le plus trompeur entre les mensongers»[71] et mentionner en outre une série de composés très intéressants comme : *āntaka-*

66 Voir MAYRHOFER 1963, 80.

67 Tr. RENOU *ÉVP*, XIII, 1964b, 39. Voir 6, 22, 2 : *tám u naḥ pū́rve pitáro návagvāḥ saptá víprāso abhí vājáyantaḥ / nakṣaddābháṃ táturim parvateṣṭhā́m ádroghavācam matíbhiḥ śáviṣṭham.* «Nos anciens pères, les Navagvas, les sept sages, l'ont fait fort, lui (*i.e.*, Indra) qui est le destructeur de celui qui s'approche, le victorieux, qui reste en haut, à la parole exempte de dol, le plus fort dans ses pensés». Cf. GELDNER 1951, II, 121 : «Denselben (besangen) unsere Vorväter, die Navagva's, die sieben Dichter, ihn aneifernd, ihn, der den Einholenden (?) täuscht, den Überwinder, der auf dem Berge haust, dessen Worte nicht trügen, den Gewaltigsten mit ihren Gebeten».

68 Tr. RENOU *ÉVP*, XII, 1964a, 60. Voir dèjà n. 224.

69 «Celui qui tient en mains les quatre (dés vainqueurs) eux-mêmes, qu'on le redoute avant que (les dés) aient été déposés. / Qu'on ne soit pas enclin à la mauvaise parole» (tr. RENOU *ÉVP*, V, 1959, 110). Voir GELDNER 1951, I, 51 : «Man soll sich (davor) fürchten wie (der Spieler) bis zum Auflegen vor dem, der die Vier in der Hand hat ; man soll nicht Lust an böser Rede haben».

70 GELDNER 1951, I, 206 : «Wenn, Agni, uns ein übelwollender Knauser, ein mißgünstiger durch Doppelzüngigkeit Abbruch tut, auf den soll das Wort als schwerer (Fluch) zurückfallen. Er soll sich hernach selbst durch seine bösen Reden Abbruch tun» ; voir BERGAIGNE 1883, III, 185.

71 Voir BARTHOLOMAE 1904, 769.

drúh- «qui trompe ce qui est juré» (à la place d'*antakadrúh*)[72], *akṣṇayā-drúh-* «aux fourbes nocivités»[73], car ils méritent qu'on y prête attention[74]. Ce dernier composé, ainsi que le souligne LÜDERS[75], est attesté avec *abhi-drúh-* (nom. *abhidhrúk*)[76] «qui cherche à tromper, ennemi» et en opposition à *ṛtā́van-* en 1, 122, 9 :

> *jáno yó mitrāvaruṇāv abhidhrúg apó ná vāṃ sunóty akṣṇayādhrúk*
> *svayáṃ sá yákṣmaṃ hṛ́daye ní dhatta ā́pa yád īṃ hótrābhir ṛtā́vā.*

«L'homme aux intentions nocives, ô Mitra et Varuṇa, qui presse le *sóma* pour vous, (un *sóma* aussi clair) que de l'eau, (l'homme) aux fourbes nocivités, / il dépose de lui-même la consomption en son cœur, – alors que l'homme possédant l'Ordre a (d'emblée) atteint (son objet) avec les oblations»[77].

Il reste aussi à considérer l'usage de *ánṛta-* et du verbe[78] *drúh-* (plus *abhi-*), qui est attesté en 1, 23, 22[79] :

[72] *Hapax* (Ṛv. 10, 132, 4c) ; EICHNER-KÜHN 1976, 24-26, 29 : «gegen eine eidliche Abmachung trügend» ; WERBA, 1997 : 273 sub *am*ⁱ «(an)packen, schwören» ; BERGAIGNE 1883, III, 181, 193 ; GRASSMANN 1996, 63 ; «obscur», selon RENOU 1939, 210 = 1997, 92 n. 2.

[73] Cf. RENOU *ÉVP*, V, 1959, 7 : «(l'homme) aux fourbes nocivités» ; GRASSMANN 1996, 7 : «*verkehrter Weise hassend*, von dem weiblichen Instrumental *akṣṇayā*, welcher "verkehrt, in die Quere" bedeutet und zu einem Adjectiv *akṣṇa* gehört, welches als erstes Glied in der folgenden Zusammensetzung vorkommt und von *ac* (biegen, krümmen) herkommt». MONIER-WILLIAMS 1899, 4 : «injuring wrongly or in a bad way».

[74] Voir encore EICHNER-KÜHN 1976, 29 n. 5 à propos de *ánabhidruh-* «qui ne trompe pas», *asmadrúh-* «qui nous déteste», *purudrúh-* «qui nouit beaucoup», *viṣudrúh-* «nach verschiedenen (beiden) Seiten hin verletzend (?)» (GRASSMANN 1996, 1308), etc. Cf. aussi KELLENS 1974, 40-42 : *adruj-* «qui n'a pas de tromperie», *tanu.druj-* «qui a la tromperie au corps» ou «dont le corps est comme la tromperie, qui est la tromperie incarnée», *miθrō.druj-* «qui, dans le contrat, fait la tromperie» ou «qui trompe Miθra», *+druxš.vī.druj-* «qui abiure la tromperie de la tromperie». Voir aussi le composés *drujas.kanā-* «le trou de la tromperie» (Vd. 19, 41), le composé à rection verbale *drujim.vana-* «qui vainc la tromperie» (Y. 9, 19), *druxš.manah-* «qui a l'esprit de la tromperie» ou «qui a la tromperie pour esprit» (Yt. 1, 18), déjà discutés par KELLENS 1974, 38-40.

[75] 1959, 417.

[76] Cf. GRASSMANN 1996, 84 : *abhidrohá-*, m., «Beleidigung (gegen die Götter [von *druh* mit *abhi*])».

[77] Tr. RENOU *ÉVP*, V, 1959, 7. BERGAIGNE (1883, III, 190) : «L'ennemi trompeur, ô Mitra et Varuṇa, le trompeur oblique qui pressure en quelque sorte de l'eau (qui agit en vain) devant vous, qu'il reçoive lui-même la fièvre dans son sein [...]» ; GELDNER (1951, I, 169) : «Der unredliche Mann, der euch, Mitra und Varuṇa, hinterlistig den Soma wie Wasser bereitet, der bringt sich selbst die Auszehrung ins Herz, während der rechttuende mit seinen Opfern Erfolg hat»). Voir aussi RENOU *ÉVP*, III, 1957, 28-29.

[78] Cf. WERBA 1997, 199.

[79] GELDNER 1951, I, 23 : «Ihr Gewässer führet all das fort, was von Fehle an mir ist, sei

> *idám āpaḥ prá vahata yát kíṃ ca duritám máyi*
> *yád vāhám abhidudróha yád vā śepá utā́nṛtam.*

«Vous, ô Eaux, éloignez (de moi) tout ce qu'il y a de mauvais (*duritá-*, n.) en moi, si j'ai attaqué perfidement *(abhi-druh)*, si j'ai maudit, et ce qui est faux *(ánṛtam)* en moi».

De l'examen de ces donnés, on peut déduire que l'emphatisation iranienne du concept de *druj-* comme «tromperie, mensonge»[80] ne fait que développer une idée indo-iranienne de la faute liée à la sphère sémantique de la parole[81]. En particulier, les attestations d'*adrúh-* à l'endroit des dieux démontrent le statut de supériorité morale des divinités. Par conséquent, une interprétation trop «brāhmaṇisante» des dieux comme êtres capables de mensonge serait risquée, bien qu'utile par la réflexion produite. Les comportements apparemment amoraux des dieux, comme ils sont présentés dans les Brāhmaṇa et sur lesquels LÉVI s'était interrogé, reflètent une situation où nous percevons la cristallisation stéréotypée du sacrifice : LÉVI avait lui-même relevé la dimension strictement rituelle du concept de «vérité» *(ṛtá-)*. Mais – et c'est là l'objet dont nous avons discuté pendant la deuxième leçon – une tendance nouvelle, laquelle semble annoncer les Upaniṣad, est déjà présente dans cette littérature ritualisante.

En tous cas, même dans les Brāhmaṇa, l'amoralité des dieux n'est pas strictement définie comme *drúh-* ; par exemple, selon Taittirīya Brāhmaṇa 1, 8, 3, 3 :

> [...] *devāsurā́ḥ sáṃyattā āsan. té devā́ aśvínoḥ pūṣán vācáḥ satyám̐ saṃnidhā́ya, ánṛtenā́surān abhyàbhavan.*

«Les dieux et les Asura étaient en conflit ; les dieux mirent en réserve la vérité de la parole dans les deux Aśvin et Pūṣan et ils triomphèrent des Asura par le mensonge»[82].

es daß ich treulos war, oder daß ich geflucht habe und jede Unwahrheit! ». Voir aussi LÜDERS 1959, 417 et BERGAIGNE 1883, III, 174, 265-266. Cf. KLEIN 1985, 1, 268, 301.

[80] Voir SCHLERATH 1987, 694.

[81] Mais les contextes où *drúh-* est attesté, comme par exemple en Ṛv. 2, 35, 6, n'ont rien de strictement rituel ; voir aussi en 7, 61, 5-6, où nous trouvons une notion positive de *drúhaḥ* (de *drúh-*, f.), comme vengeurs et espions de Varuṇa, lesquels *sacante* les *ánṛtā jánānām* «persécutent les désordres des hommes». Cf. aussi PAPESSO 1929-31 = 1979, 161 : «Tutte accorte, o tori, sono queste vostre (Druh), nelle quali né segno appariscente si è reso visibile, né forma portentosa ; le Druh tengono dietro alle malvagità degli uomini ; non ci furono per voi misteri che non abbiate conosciuto».

[82] LÉVI 1898, 57.

Ce comportement, pour nous apparemment amoral, des divinités manifeste la nécessité de l'astuce contre les Asura dans une opposition devenue fortement dualiste, mais pas éthique (au moins apparemment), où la vérité de la parole *(vā́cāḥ satyám)* destinée à s'accomplir peut être mise de côté car on peut triompher des Asura par le mensonge, c'est-à-dire, l'*ánṛta-*. C'est là qu'intervient l'une des différences les plus profondes entre les deux traditions, iranienne et indienne. La lutte des Asura et des Deva autour du sacrifice devient une lutte pour le pouvoir, parce que le sacrifice est le moyen qui garantit la victoire et l'immortalité [83]. Ainsi, les luttes entre les Deva eux-mêmes pour la souveraineté[84] témoignent d'un égoïsme inconnu dans l'Avesta où les forces divines sont soumises à l'autorité incontestable d'Ahura Mazdā ainsi que liées à son projet de régénération universelle. Ainsi, par exemple, RENOU[85] souligne comment «les *drúh-* de Mitrāvaruṇā figurent (VII 61 5) poursuivant les *ánṛta* des hommes ; les mêmes divinités reçoivent l'épithète *viṣudrúh-* VIII 26 15 0, soit sans doute "qui ont des *drúh-* séparés", et elles possèdent les *māyā́-* "pour confondre" *(abhidrúhe)* Lu[dwig][86]. II 27 16[87] (autre Ge[ldner])[88]». Reste en fait dans le cadre du vocabulaire védique une ambiguïté à laquelle n'échappe pas le mot même désignant les dieux, *devá-* : non seulement ils sont sujets à la colère, mais ils peuvent chercher à faire du mal, comme dans le cas (encore souligné par RENOU)[89] des Āditya de 2, 27, 3 dits *dípsant-* («celui qui cherche à faire du mal») ou de Varuṇa appelé *ádeva-*[90] en 10, 124, 2 où il joue «un rôle analogue à celui de Vṛtra»[91].

Il est bien connu que la supériorité des Deva indiens demeure, par exemple selon le Śat. 5, 1, 1, 1[92], dans leur capacité de renoncer à l'égoïsme et à l'orgueil individuel par l'oblation faite dans la bouche l'un de l'autre et par contraste avec les Asura qui faisaient l'oblation dans leur propre bouche. En même temps, il faut toujours se rappeler que, dans l'exégèse ritualiste des Brāhmaṇa, le statut des Deva par rapport aux

[83] LÉVI 1898, 42-43.

[84] LÉVI 1898, 69-76.

[85] 1939, 210 = 1997, I, 92.

[86] Voir LUDWIG 1876, I, 132 : «die bösen zauber, o zu verehrende, die zum betören ihr habt, die schlingen, Âditya's, die den bösen feinde auszgespannt, / wie ein rossekundiger mit dem wagen möge ich über dise hinweg komen, unverletzt mögen wir in weitem schutze sein». [N.B. On a presérvé l'orthographie originelle de LUDWIG].

[87] Cf. AUFRECHT 1877, I, 201 : *yā́ vo māyā́ abhidrúhe yajatrāḥ pā́śā ādityā ripáve vícṛttāḥ / aśvī̀va tā́m̐ áti yeṣaṃ ráthenā́riṣṭā urā́v ā́ śárman syāma.*

[88] GELDNER 1951, I, 311 : «Die Listen, die ihr gegen den Heimtückischen habt, ihr Verehrungswürdige, die Schlingen, die ihr dem Schelm stellt, ihr Āditya's, an denen möchte ich wie ein Rosselenker mit dem Wagen verbeifahren. Unversehrt möchten wir unter eurem breiten Schirm sein».

[89] 1939, 220-221 = 1997, I, 102-103.

[90] Cf. GRASSMANN 1996, 37-38.

[91] 1939, 221 = 1997, I, 103.

[92] LÉVI 1898, 55.

Asura n'est absolument pas clair. La supériorité des premiers sur les seconds ne transparaît que dans la naissance des Deva de la bouche de Prajāpati alors que les Asura sont issus de ses organes inférieurs, point déjà relevé par LÉVI[93].

À ce propos il faut au moins mentionner la narration de Śatapatha Brāhmaṇa, 11, 1. 6. 6-9[94].

> (6) *sá sahásrāyur jajñe sá yáthā nadyài pārám párāpáśyed evám svásyā́yuṣaḥ pārám párācakhyau.* (7) *só 'rcañ chrā́myam̐ś cacāra prajā́kāmaḥ sá ātmány evá prájātim adhatta sá āsyènaivá devā́n asṛjata té devā́ dívam abhipádyāsṛjyanta tád devā́nāṃ devatvám yád dívam abhipádyā́sṛjyanta tásmai sasṛjānā́ya dívevāsa tád v evá devā́nāṃ devatváṃ yád asmai sasṛjānā́ya dívevā́sa.* (8) *átha yò 'yám ávāṅ prāṇáḥ ténā́surān asṛjata tá imā́m evá pṛthivī́m abhipádyāsṛjyanta tásmai sasṛjānā́ya táma ivāsa.* (9) *sò 'vet pāpmā́naṃ vā́ asṛkṣi yásmai me sasṛjānā́ya táma ivā́bhūd íti tā́m̐s táta evá pāpmánāvidhyat té táta evá párābhavam̐s tásmād āhur nàitád asti yád daivāsurám yád idám anvākhyā́ne tvad údyata ítihāsé tvat táto hy èvá tā́n prajā́patiḥ pāpmánāvidhyat té táta evá párābhavann íti.*

«(6) Il (Prajāpati) était né pour vivre mille ans. Comme on regarderait l'autre rive d'un fleuve, il regardait ainsi l'autre bord de sa vie. (7) Il désirait une descendance, et pour cette raison il allait chantant des hymnes jusqu'à devenir épuisé ; il déposa en soi la faculté d'engendrer une progéniture. De sa bouche il émit les Deva, qui, une fois émis, entrèrent dans le ciel [*dívam*], et c'est pour ça que les dieux sont Deva *(devá)*, puisque, ceux-ci étant émis, ils entrèrent dans le ciel. Et quand il les eut émis, il était jour *(dívā)*, et c'est pour ça que les Deva sont Deva, parce qu'il était jour quand il les eut émis. (8) Par suite, avec sa respiration dirigée en bas, Prajāpati émit les Asura (qui) entrèrent dans la terre. À peine les eut-il émis qu'il y eut comme des ténèbres. (9). Il comprit : certainement j'ai émis le mal, puisque, ceux-ci étant émis, il y a eu comme des ténèbres. Et alors il les transperça avec le mal ; et ainsi ils furent ruinés. C'est pourquoi l'on dit : toutes les affaires des dieux et des Asura qui sont rapportées soit dans l'exégèse, soit dans les épisodes, tout cela n'est pas. Car c'est Prajāpati qui les a transpercés avec le mal et c'est ainsi qu'ils ont été ruinés»[95].

[93] 1898, 36. Cf. SCHEFTELOWITZ 1929, 33-34.

[94] Texte édité par WEBER 1855 = 1964, 832.

[95] Voir LÉVI 1889, 27, 44-45 ; cf. DONIGER O'FLAHERTY 1989, 290-291 ; VARENNE 1967b, 21-22 ; DONIGER 2002, 88-89.

Cette tradition nous présente des aspects très intéressants, au moins en partie comparables avec les données iraniennes concernant la doctrine dite zurvanite. Non seulement la dimension nocturne et ténébreuse[96] des Asura est déjà évidente à l'origine de leur existence et confirme leur condition démoniaque, mais leur naissance aussi est postérieure à celle des Deva. En effet, il faut remarquer que, si les Deva et les Asura sont issus d'un chant (vraisemblablement sacrificiel et millénaire) offert par Prajāpati, dans le cas d'Ohrmazd et d'Ahreman c'est Zurvān[97] qui pendant mille années avait offert un sacrifice dans le but d'obtenir un fils. Dans ces deux versions ils sont les divinités primordiales qui ont désiré une descendance, dont la partie mauvaise est le produit, secondaire, d'une faute rituelle : la conception d'un doute, dont est issu Ahreman, dans le cas de Zurvān[98], la direction du souffle en bas et par terre, dont sont issus les Asura, dans le cas de Prajāpati, qui comprend immédiatement d'avoir émis le mal. Au contraire, les Deva comme Ohrmazd sont le but et en même temps le seul fruit véritable du désir primitif qui se réalise à travers le sacrifice, et pour cette raison ils ont été créés comme premiers.

Après cette brève esquisse, je désire souligner que l'opposition très nette entre *aṣ̌a-* et *druj-* n'est pas, au contraire de la littérature ṛgvédique, contrebalancée, par l'opposition d'*aṣ̌a-* versus *anarəta-*. Celle-ci ne se retrouve que dans l'Avesta récente, et encore, dans un état résiduel et sans consistance réelle. Cette différence montre, à mon avis, que le développement avestique se fit dans le sens d'une grande insistance vers la définition d'un antagonisme entre l'agencement – comme ordre juste et véritable des choses – et la tromperie – comme désordre rituel mais aussi éthico-moral. Cette opposition trouve confirmation dans la conception vieil-avestique entérinée, mais confirmée par toute la tradition postérieure, de l'opposition entre la vie *(gaiia-)* et la non-vie *(ajiiāiti-)*, faisant que la finalité rituelle d'obtenir la vie éternelle, l'immortalité, s'est unie à un refus absolu de la non-vie, de la mort. La négativité de la «non-vie», son nihilisme, ne correspond pas seulement à un aspect du bon choix rituel, mais représente une manifestation de la pensée humaine en face de la mort. Il est une élaboration et une spéculation sur l'origine du mal dans la création, qui, sous le langage du sacrifice et dans le cadre d'une conception tout aussi bien rituelle que vraisemblablement initiatique, intro-

[96] Cf. CHRISTENSEN 1941, 30.
[97] Selon les narrations d'Eznik, de Théodore de Mopsueste, de Théodore Bar Kônai ; de Yohannân bar Penkayê et de Théodore Abū Qurra ; cf. ZAEHNER 1955 (1972, 420, 421, 428–429 et *passim*). Pour une réflexion sur la terminologie du sacrifice employée par Eznik cf. BENVENISTE 1933, 181–182 et 1964, 50–51.
[98] Cf. ZAEHNER 1955 (1972, 422–428 et *passim*).

duit à une connaissance sur l'origine de la vie et de son créateur. Cette élaboration s'oppose en cela à la tradition à travers un durcissement de l'aspect dualiste qui reflète une crise du rite et de sa vieille structure intellectuelle[99].

Enfin, comme l'avait déjà noté SCHLERATH[100], *aṣ̌a-*, à la différence de l'*ṛtá-* védique qui s'élève au-dessus du *mánas-*, n'est dans les Gāθā qu'au même niveau que *(vohu-) manah-*. Aṣ̌a, donc, n'est pas une puissance supérieure à Ahura Mazdā, mais demeure une de ses manifestations[101], de ses instruments.

Il est en fait le père d'Aṣ̌a selon Y. 47, 2 : *huuō ptā aṣ̌ahiiā mazdå*[102].

3.2. Zaraθuštra et les Gāθā : une légende littéraire?

Après cette analyse sur le rôle de l'agencement et de sa dimension éthique dans l'Avesta, nous pouvons finalement revenir à la question de l'origine des textes vieil-avestiques : Zaraθuštra, selon la tradition interne, n'est pas l'auteur, rôle exclusivement d'Ahura Mazdā ; mais Zaraθuštra aurait eu la faculté de bien «entendre» *(guš)* la leçon *(sāsnā-)* de son dieu (Y. 29, 8 : *aēm mōi idā vistō yə̄ nə̄ aēuuō sāsnå gūšatā, zaraθuštrō spitāmō* [...] «Ici, j'ai trouvé celui-ci, Zaraθuštra Spitāma, le seul qui a entendu nos leçons [...]») et il a, comme souligné par KELLENS[103], «une fonction particulière, celle de courroie de transmission entre les dieux et les hommes», c'est-à-dire d'intermédiaire entre la science divine et l'humanité. KELLENS et PIRART, à partir d'une série de considérations très sceptiques d'Antoine MEILLET sur la paternité des Gāθā, ont repris la discussion[104] à partir des aspects strictement philologiques du problème, surtout les rapports entre le nom de Zaraθuštra et les personnes grammaticales attestées dans les textes vieil-avestiques. Il en résulte que le nom de Zaraθuštra est attesté quinze fois et qu'il prend la

[99] Il faut aussi considérer le fait que l'*ánṛta-* n'était pas seulement le «désordre» ou la «mensonge», mais comme il avait été bien remarqué par Maryla FALK (1986, 52 n. 39), la dimension nocturne de la liberté précosmique absolue, qui se trouvait au dehors de (et pas nécessairement contre) l'ordre cosmique établi, comme dans le cas de l'hymne de l'Atharvaveda, 9, 16, 23, où Aditi Virāj fait procéder le *ṛtá-* et régit l'*ánṛta-*, une représentation qui n'a rien à faire avec l'amoralité des dieux védiques.
[100] 1974, 220.
[101] Voir aussi LÜDERS 1959, 653.
[102] SCHLERATH 1987, 695.
[103] 1991, 65.
[104] KELLENS – PIRART 1988, 17–20 ; KELLENS 1991, 62–63.

parole avec sûreté seulement une fois dans les Gāθā (Y. 43, 8) ; deux autres attestations seraient ambiguës[105] (Y. 46, 19 et 49, 12). Entre les onze attestations sûres à la troisième personne, celle de 29, 8, attestée dans un discours direct rapporté, ne compte pas.

À mon avis, il faut partir de la seule attestation sûre à la première personne, Y. 43, 8 : *at̰ hōi aojī zaraθuštrō paouruuīm* [...] «je lui dis (c.-à-d. à Ahura Mazdā) d'abord que je suis Zaraθuštra [...]». On peut déduire de cette déclaration que tous les énoncés à la première personne de cette Hāiti (43, 1 : *vasəmī* [...] «je souhaite» ; 43, 4 : *mə̄nghāi* «je penserai» ; 43, 5 : *mə̄ŋhī* [...] «je pense» ; 43, 6 : *ahmī* [...] «je me trouve avec [...]»; 43, 7 : *mə̄ŋhī* [...] «je pense» ; 43, 9 : *mə̄ŋhī* [...] «je pense» ; 43, 10 : *mā zaozaomī* [...] «je n'ai jamais cessé d'invoquer» ; 43, 11 : *mə̄ŋhī* [...] «je pense»; 43, 13 : *mə̄ŋhī* [...] «je pense» ; 43, 15 : *mə̄ŋhī* [...] «je pense») sont à attribuer à Zaraθuštra (43, 8 : *aojī zaraθuštrō* [...] «je lui dis que je suis Zaraθuštra»). Par conséquent le Y. 43, 16, où le nom de Zaraθuštra est à la troisième personne (*at̰ ahurā huuō mainiiūm zaraθuštrō / vərəntē mazdā yastē ciščā spə̄ništō* [...] «alors, ô Ahura Mazdā, voici que Zaraθuštra choisit ton Mainiiu qui est le plus bénéfique») n'a pas la force de retourner la structure de ce chapitre. Cette structure montre une claire attestation du nom du prophète à la troisième personne où le récitant – *i.e.* Zaraθuštra même – représente son action à la troisième personne[106].

Dans le Y. 46, «la Gāθā de la fuite», comme l'avait appelé DUCHESNE-GUILLEMIN[107], nous trouvons trois fois le nom de Zaraθuštra (Y. 46, 13–14 ; 19). Ce texte présente une série de traits personnels à partir de la première strophe (*kąm nəmōi ząm kuθrā nəmōi aiienī / pairi xᵛaētāuš airiiamanascā dadaitī* «Vers quelle terre, où vais-je aller [...] ? [...] me séparent de ma famille et de ma tribu [...]»)[108]. Les occurrences de Y. 46, 13–14, ne donnent pas d'arguments tranchants contre l'identification du récitant avec Zoroastre. La strophe 13, en effet, prépare la 14.

Y. 46, 13 : *yə̄ spitāməm zaraθuštrəm rādaŋhā*
marətaēšū xšnāuš huuō nā fərasrūidiiāi ərəθβō[109]

[105] Peut-être à la première personne comme à la troisième.

[106] L'hypothèse qu'il s'agit «d'une transposition du cas de coïncidence», où le récitant assume l'identité d'une personne qui parle ou agit devant lui (KELLENS – PIRART 1988, 19), peut, si cette solution est la meilleure, s'appliquer au contraire, dans le sens qu'une personne qui parle ou agit peut se transposer dans une personne fictive de récitant privé de personnalité. Voir maintenant HINTZE 2002, 35-38.

[107] 1948, 210.

[108] Voir KELLENS – PIRART 1988, 158.

[109] GELDNER 1886, 163 : *ərəδβō*; *⁺ərəθβō* est un'émendation proposée déjà par BARTHOLOMAE (1904, 351-352); voir aussi les éditions de HUMBACH (1959, 134), d'INSLER (1975, 84) et de KELLENS – PIRART (1988, 162); cf. skt. *ṛtvíya-*, av. réc. *raθβiia-* (KELLENS – PIRART 1990, 221).

at̰ hōi mazdå ahūm dadāt̰ ahurō
ahmāi gaēθå vohū frādat̰ manaŋhā
təm və̄ aṣ̌ā mə̄hmaidī huš.haxāim

Y. 46, 14 : *zaraθuštrā kastē aṣ̌auuā uruuaθō*
mazōi magāi kə̄ vā fərasrūidiiāi vaštī
at̰ huuō kauuā vīštāspō yāhī
yə̄ṇgstū mazdā hadəmōi minaš ahurā
tə̄ṇg zbaiiā vaŋhə̄uš uxδāiš manaŋhō

(13) «Celui qui a accueilli avec succès Spitāma Zaraθuštra entre les hommes, il est prêt à être célébré. Alors Ahura Mazdā lui confère l'existence, pour lui il fait prospérer les troupeaux grâce à Vohu Manah. Nous, ô Aṣ̌a, pensons qu'il est un de vos bons amis».

(14) «"Ô Zaraθuštra, qui est ton compagnon, partisan d'Aṣ̌a, pour le grand don (extatique) [*maga-*]? Qui veut être proclamé?" Voici le kauui Vīštāspa au moment de la demande. J'appelle ceux dont toi, ô Ahura Mazdā, prends soin en (cette) place, avec les mots de Vohu Manah».

Le vocatif dans le vers 14 est clairement placé dans un discours direct, prononcé vraisemblablement par Vīštāspa, c'est-à-dire par le protecteur qui avait satisfait Spitāma Zaraθuštra, dont on parle dans la strophe 13. Quant à la mention à l'accusatif de Zaraθuštra dans le vers 13, elle n'est pas un bon argument contre le fait d'attribuer le texte à Zoroastre. Il s'agit en fait d'une anticipation du vers 14 qui introduit le premier protecteur du prophète sous un forme rhétorique en faisant une sorte de *dānastuti-* du patron du sacrifice, auquel est apparemment donnée la parole. Rien n'empêche, par exemple, de penser qu'il s'agit d'un passage antiphonique récité par un autre prêtre assistant au sacrifice. Le passage du Y. 51, 11 (*kə̄ uruuaθō spitamāi zaraθuštrāi nā mazdā* «Quel homme est un compagnon pour Spitāma Zaraθuštra, ô Mazdā»), parallèle à celui de 43, 14, ne change pas la situation, parce que rien ne démontre qu'il fut impossible pour le récitant (s'il était Zoroastre) de parler de soi, du moins en certaines occasions, à la troisième personne. Les mêmes arguments sont aussi valables pour 51, 12 et 15, comme récemment proposé aussi par HUMBACH[110].

Le problème posé par le Y. 28, 6 (mais aussi par 49, 12) où nous trouvons, selon KELLENS – PIRART[111], «une question à double volet dont le

[110] 1998, 32-33.

[111] 1988, 18.

premier concerne Zaraθuštra, le second le récitant» ne me paraît pas insurmontable. Dans le Y. 28, 6, le couple *zaraθuštrāi* [...] *ahmaibiiācā* («à Zaraθuštra et à nous»), en faveur duquel on demande l'octroi d'une «aide puissante qui assure la longévité» (*darəgāiiū* [...] *aojōŋhuuat̰ rafənō*), entend Zaraθuštra et son cercle. Certes, apparemment, l'identification du prophète avec le récitant peut paraître douteuse ; mais exclure Zoroastre de la récitation est encore plus douteux si l'on se réfère à la présence dans la strophe suivante (28, 7) de la mention faite «à Vīštāspa et à moi» (*vīštāspāi* [...] *maibiiācā*). Quand le récitant implore que leur soient données les faveurs (*āiiaptā*) (*dāidī aṣ̌ā tąm aṣ̌īm vaŋhə̄uš āiiaptā manaŋhō* [...] «donne-moi pour octroi, ô Aṣ̌a, à moi et à Vīštāspa, les faveurs de Vohu Manah [...]»), il est clair que la personne disant «donne-moi» fait une avec celle qui dit «à moi et à Vīštāspa». Et cette personne ne peut être que Zaraθuštra.

En outre, l'occurrence du nom de Zaraθuštra en 46, 19, ambiguë, selon KELLENS - PIRART, peut sans difficultés être expliquée comme une coordination logique entre *mōi* et *zaraθuštrāi*. Et cela revient à dire que Zaraθuštra correspond au récitant (*yə̄ mōi aṣ̌āt̰ haiθīm hacā varəšaitī / zaraθuštrāi hiiat̰ vasnā fərašō.təməm / ahmāi mīždəm* [...] «celui qui, selon Aṣ̌a, veut accomplir pour moi, [*i.e.*] pour Zaraθuštra, la vérité laquelle est très rénovatrice à volonté [...] je lui [réserve] la récompense [...]»)[112].

Le cas de Y. 49, 12 est encore plus simple à résoudre :

kat̰ tōi aṣ̌ā zbaiiente auuaŋhō
zaraθuštrāi kat̰ tōi vohū manaŋhā
yə̄ və̄ staotāiš mazdā frīnāi ahurā
auuat̰ yāsąs hiiat̰ və̄ īštā vahištəm.

«Quelle est, selon Aṣ̌a, ton aide pour Zaraθuštra qui l'implore? Quelle est, selon Vohu Manah, ton (aide) (pour moi, c.-à-d. Zaraθuštra), qui, ô Ahura Mazdā, veux vous plaire par des louanges en demandant tout ce qu'il y a de mieux en vos impulsion(s)».

L'argument proposé par KELLENS - PIRART[113] selon lequel «*zaraθuštrāi* ne peut être l'antécédent de *yə̄* (et, par conséquent, le récitant du passage) que si on fond arbitrairement en une seule les deux questions en *kat̰*» est pour le moins spécieux. J'accepte sans difficultés que l'antécédent de *yə̄* soit un pronom singulier sous-entendu mis au datif sing. (*i.e.*

[112] Mais cf. KELLENS - PIRART 1988, 164; 1991, 210-211.
[113] 1991, 239.

mōi), mais rien n'empêche que le «moi» sous-entendu renvoie à Zaraθuštra, dont le nom avait déjà été mentionné dans le vers précédent.

Dans le cas du Y. 50, 5-6, où Zaraθuštra est mentionné à la troisième personne comme le «dépositaire des formules, le compagnon [...] qui parle, selon Aṣ̌a avec hommage» (Y. 50, 6 : *yə̄ mąθrā vācəm mazdā baraitī / uruuaθō aṣ̌ā nəmaŋhā zaraθuštrō*), il faut souligner que ces deux strophes sont entourées d'autres rédigées à la première personne (Y. 50, 4 et 7-10). KELLENS et PIRART[114] relèvent par ailleurs, mais avec scepticisme, qu'il peut s'agir d'un discours rapporté. L'hypothèse est plausible, mais soulignons, sans invoquer une interprétation très différente du passage[115], où la syntaxe du vers 6 est détachée de la strophe précédente, que la mention du nom de Zaraθuštra ne présente aucune difficulté. L'opposition entre le *nå* «nous» de 5 et le *zaraθuštrō* de 6 n'intervient en effet pas seulement entre une pluralité de sacrifiants et Zaraθuštra (qui est possible sans démentir la présence de Zaraθuštra même) mais, à travers «nous», cette strophe peut indiquer aussi toute la communauté qui doit son bien-être à Zoroastre et à l'aide reçue des forces divines. Par ailleurs, on peut supposer que la présence de *mahiiā* [*rāzə̄ṇg*] («de ma prière») refait référence au sujet récitant singulier, qui peut bien être Zaraθuštra lui-même.

Y. 50, 5 : *ārōi zī xšmā mazdā aṣ̌ā ahurā*
hiiat̰ yūšmākāi mąθrānē vaorāzaθā
aibī.dərəštā āuuīšiiā auuaŋhā
zastāištā yā nå xᵛāθrē dāiiāt̰

Y. 50, 6 : *yə̄ mąθrā vācəm mazdā baraitī*
uruuaθō aṣ̌ā nəmaŋhā zaraθuštrō
dātā xratə̄uš hizuuō raiθīm stōi
mahiiā rāzə̄ṇg vohū sāhīt̰ manaŋhā

(5) «(Il) [(c'est-à-dire) "celui qui [...] emprunte le chemin conduisant à la Maison de la bienvenue" (cf. Y. 50, 4)], grâce à Aṣ̌a, ô Ahura Mazdā, a été mis en mouvement par vous, quand vous avez gratifié celui qui possède la formule divine d'une aide visible, manifeste (et) suscitée par vos mains, par laquelle il nous place dans le bien-être»,
(6) «(lui qui est) Zaraθuštra, lequel, comme dépositaire des formules, (notre) compagnon, ô Mazdā, parle selon vérité (*aṣ̌ā*) et hommage. Que le créateur de l'intelligence puisse, par Vohu

[114] 1988, 18-19 n. 27 ; 175-176.
[115] Voir INSLER 1974 ; HUMBACH 1959 ; 1991.

Manah, (m')enseigner à être l'aurige de (ma) langue[116] (comme) de ma prière».

À propos de ce passage je voudrais souligner qu'ici Zaraθuštra (en Y. 50, 6) n'est pas seulement le dépositaire de formules, qui parle selon Aṣ̌a (*yə̄ mąθrā vācəm* [...] *baraitī uruuaθō aṣ̌ā*), mais, grâce au créateur de l'intelligence *(dātā xratə̄uš)*[117], évidemment Ahura Mazdā, il vise à devenir l'aurige (*raiθī-*, m. ; cf. véd. *rathī́-*, m.) de (sa) langue (comme) de (sa) prière *(hizuuō raiθīm stōi mahiiā rāzə̄ṇg)*. Le vocabulaire de ce passage atteste encore une ancienne dimension de compétition, où, comme dans le cadre védique, l'art poétique est comparé avec une claire métaphore aux courses des chars ou des chevaux[118]. Le poète comme aurige est en fait un thème bien connu dans la littérature poétique indienne, étudié par BERGAIGNE (II, 270-sqq.) et récemment par OGUIBÉNINE (1988 : 127-139) qui a souligné (1984) l'usage très particulier du verbe *yuj*, dans ce contexte. Il faut alors noter que nous retrouvons *yaoj* en Y. 50, 7 :

at̰ və̄ yaojā zauuīstiiə̄ṇg auruuatō
jaiiāiš pərəθūš vahmahiiā yūšmākahiiā
mazdā aṣ̌ā ugrə̄ṇg vohū manaŋhā
yāiš azāθā mahmāi x́iiātā auuaŋhē.

«Alors je vais atteler pour vous les très rapides coursiers de votre précation qui traversent (l'espace) de victoire en victoire, ô Mazdā avec Aṣ̌a et Vohu Manah, les forts (coursiers) par lesquels vous gagnez. Soyez en ma faveur!»[119].

Rapporté ou pas, le discours du Y. 50, 5-6, ne constitue pas une preuve de l'absence de Zoroastre dans la récitation ; au contraire il serait bizarre que l'emphase poétique sur la puissance de l'aurige soit référée à un autre personnage inconnu et non plus à Zaraθuštra, le dépositaire de formules. Il faut aussi souligner que, si le sujet de Y. 50, 5, est «celui qui [...] emprunte le chemin conduisant à la Maison de la bienvenue», mentionné au vers 4, cela signifie que le don offert (voir le verbe *uruuāz* «régaler»)

[116] Ou : «Que le créateur de l'intelligence de (ma) langue puisse, par Vohu Manah, (m')enseigner è être l'aurige de ma prière». Mais cf. aussi KELLENS – PIRART 1988, 176: «Que l'instaurateur de l'efficacité de la langue m'enseigne par la divine Pensée à être l'aurige de mon adresse!».
[117] Sur véd. *krátu-* comme «force (d'inspiration ou d'imagination)» voir OGUIBÉNINE 1988, 129-130 ; cf. aussi RENOU *ÉVP*, I, 1955a, 17 ; STRUNK 1975.
[118] Cf. SCHLERATH 1987, 694 ; voir aussi SCHLERATH 1968, II, 168-82.
[119] Voir KELLENS – PIRART 1988, 176.

au *mąθrān-* lui permit d'être mis en mouvement vers le ciel. Il s'agit alors d'un échange à trois dans lequel nous pouvons identifier une référence à une sorte de *dákṣiṇā* qu'il faut donner au chantre, mais en forme symbolique à travers l'intervention du monde divin. Enfin, la valeur du Y. 53, 1 et 3, où, comme le notent KELLENS et PIRART[120], «on ne peut pas vraiment exclure que Zaraθuštra se nomme à la troisième personne», n'est pas à rejeter sous prétexte que l'attribution littéraire de cette Gāθā a parfois été déniée à Zoroastre[121].

Le rapport entretenu entre Zaraθuštra et les autres personnes mentionnées dans les Gāθā présente néanmoins des problèmes à approfondir ultérieurement. Si l'on développe la suggestion que j'ai précédemment avancée par rapport au Y. 46, 13-14, il est possible d'aborder sur le plan théorique la question du patron du sacrifice, en pratique le *yájamāna-* (cf. av. *yazəmna-*) ou le *svāmin-*[122]. Qui est le *yájamāna-*? Où est la *dákṣiṇā-*[123] qu'il faudrait élargir au prêtre officiant? Cette question pose le problème de l'existence ou non de textes – voire de morceaux – de type *dānastuti-*[124], dont la présence n'est pas évidente mais vraisemblable, nonobstant l'absence du même langage technique que nous trouvons dans les Veda. J'ai l'impression que la dimension spéculative du sacrifice vieil-avestique implique en substance un avantage rituel pour toute la communauté, mais on ne peut pas exclure que Vīštāspa en ait été le patron (et qu'il ait ainsi favorisé l'avantage rituel de son clan). Dès lors, on pourrait supposer que certains passages où Zaraθuštra reste apparemment en arrière plan en recourant par exemple à la troisième personne (comme dans le Y. 51, 11, où on se demande qui est le compagnon de Zaraθuštra et encore en 51, 16-19, où de nombreux autres personnages sont mentionnés : le Kauui Vīštāspa, Fərašaoštra Huuō.guua, Də̄jāmāspa Huuō.guua et Maiδiiōi.måŋha Spitāma), constituent quelque chose de comparable à une déclaration de type *dānastuti-* par laquelle on invoque le fruit du sacrifice en faveur du patron et de sa communauté[125], et en exclut fermement les démons, les clans hostiles et, de manière générale, tous ses ennemis (comme Kəuuīna en Y. 51, 12 ou les Karapans, Y. 51, 14). Enfin la dimension

[120] 1988, 19.
[121] Voir maintenant HINTZE 2002, 36-38.
[122] Voir MALAMOUD en BIARDEAU – MALAMOUD 1996, 158-159 et *passim*.
[123] Sur la *dákṣiṇā-* voir HEESTERMAN 1960 ; GONDA 1985 ; OGUIBÉNINE 1988, *passim* ; MALAMOUD en BIARDEAU – MALAMOUD 1996, 155-204.
[124] Pour la nature ancienne des *dānastuti-* voir PATEL 1929, 29-42. Cf. MAUSS 1968, 391-392. Voir aussi LOMMEL 1955 = 1970, 203).
[125] Sur les noms des patrons du sacrifice dans les *dānastuti-* du Ṛgveda, cf. PATEL 1929, 43-53. Il faut aussi souligner que PATEL a discuté le problème de la présence de personnages d'origine iranienne dans les *dānastuti-*, comme dans le cas de Abhyāvartín, nommé Pārthavá (6, 27, 8), de Tirī́ndira et Párśu, etc. (1929, 46, 48-49).

érotique du Y. 53, liée à la présence de Pourucistā Spitāmī et aux aspects hiérogamiques de cette Gāθā, peut appartenir aussi au contexte des *dāna-stuti-*[126]. Ici Zaraθuštra, en effet, est nommé comme le fondateur du rite (Y. 53, 1) ; en 53, 2, Vīštāspa, Zaraθuštra[127] et Fərašaostra attestent être partisans de Mazdā, et Ahura même «[...] fait des chemins directs du don la conscience du promis à l'opulence» ([...] *dā̊ŋhō ərəzūš paθō yąm daēnąm ahurō saošiiaṇtō dadāṯ*)[128]. Le don (*dāh-*, n.) est explicitement mentionné dans ce contexte. Le meilleur don ou le meilleur pouvoir (il faut noter la séquence *xšaθrəm* [...] *dāhī* [...] *vahiiō* «tu veux bien faire le meilleur don») d'Ahura Mazdā est aussi élargi au nécessiteux (*+dri-gauuē*)[129] dans la dernière strophe (Y. 53, 9) de cette Gāθā. Le rôle de Pourucistā atteste ici la dimension absolument positive (et rituelle) de la sphère féminine et de la sexualité comme instrument pour obtenir l'immortalité du clan et de la famille des partisans d'Aṣ̌a, c'est-à-dire de Zaraθuštra et de ses chantres, mais aussi des patrons du sacrifice. Plus difficile est d'affirmer que les dieux sont destinés à s'unir aux jeunes filles du clan, comme le supposent KELLENS et PIRART[130], ou plutôt qu'il s'agit d'autres femmes qui sont données au poète (ou aux poètes) en rémunération[131]. En tous cas il faut considérer que ce texte nous atteste une offrande (symbolique?) du type *dákṣiṇā*, mais dans laquelle, en suivant l'analyse d'OGUIBÉNINE[132], il y aurait une interaction entre trois membres, les dieux, les poètes et les patrons. À ce propos il faut noter que déjà M. MOLÉ[133] avait envisagé dans le texte gāθique la présence d'un «scénario à trois personnes : la divinité, le sacrifiant, le seigneur du sacrifice – Ahura Mazdā, Zoroastre, celui qui satisfait ce dernier, Vīštāspa. Le prêtre reçoit des dons, il est habilité à célébrer le sacrifice. En échange des dons reçus, il demande à la divinité des faveurs pour celui qui les a données. Vīštāspa fait des

[126] PATEL 1929, 21, 66–67, 71.

[127] Je n'accepte pas l'interprétation de KELLENS au regard de l'identité de Vīštāspa comme fils de Zaraθuštra, sur laquelle voir GERSHEVITCH 1995, 25 n. 1 (par 6).

[128] KELLENS – PIRART 1989, 189.

[129] Selon la conjecture de KELLENS – PIRART 1988, 191.

[130] 1991, 266.

[131] Dans ce cas il faut se rappeler aussi du passage de Dēnkard VII, 4, 24, dont l'importance a justement été soulignée par HUMBACH (1998, 39) : *ēg raft zarduxšt ō ān waēdwōišt ī ahaxtān u-š ō ōy guft kū waēdwōišt ī ahaxtān ān az tō ohrmazd xwāhēd: sad tōštar ud kanīg <ud> āyōzišn ī čahār asp, ud agar ō ōy dahēd tō rāy ud xwarrah pad ān dāšn ud agar ō ōy nē dahēd tō duš-xwarrah pad ān nē-dāšnīh* «Là-dessus Zoroastre se rendit chez Vaēdvoišt des non-convertis et lui dit : "Vaēdvoišt des non-convertis, Ohrmazd te demande cent jeunes gens et jeunes filles et un attelage de quatre chevaux ; si tu les lui donnes, à toi seront l'éclat et le *xvarrah* pour les avoir donnés ; mais si tu ne les lui donnes pas, malheur à toi, pour ne les avoir pas donnés"» (tr. par MOLÉ 1967, 47).

[132] 1998, 36–79.

[133] 1963, 163, mais cf. aussi HINTZE 2000, 138–139. Cf. encore MOLÉ 1960, 156–157.

cadeaux à Zoroastre, en échange il a le droit d'être exalté». À ce propos, nous pouvons mentionner certaines passages gāθiques où Zaraθuštra parle évidemment du prix du sacrifice : de 44, 18–19 «dix juments avec étalon(s) et un chameau» [*dasā aspā̊ ˣaršənuuaitīš*[134] *uštrəmcā*]; 46, 19 : «deux vaches fertiles» [*gāuuā azī*][135].

Enfin nous devons considérer que la «structure métrique sophistiquée» et l'apparence spéciale qui dénote cette Gāθā dans l'ensemble du corpus vieil-avestique, comme l'ont souligné KELLENS et PIRART[136], nous confirment dans la supposition que ce texte conclusif peut appartenir au type *dānastuti-*[137].

En tous cas, cette analyse des données montre que l'exclusion absolue du rôle de Zaraθuštra dans la composition des Gāθā est loin d'être indiscutable. Au contraire, il faudrait réfléchir sur le caractère unitaire de la tradition poétique vieil-avestique, et surtout, sur sa texture stylistique laquelle, comme l'a bien envisagé Martin SCHWARTZ[138], offre une unité remarquable.

Si les Gāθā ne sont pas l'œuvre d'une personne en propre, ne seraient-elles pas au moins l'émanation d'une mentalité? KELLENS, par exemple, admet qu'elles aient eu leur artisan, «mais» – écrit-il – «faut-il vraiment se demander si c'était la figure la plus importante du cercle gāthique, un de ses compagnons éminents ou un individu obscur, mais habile dans l'art des vers?»[139].

Selon moi le point fort en vue d'une solution plausible consiste à partir de ce fait indéniable que Zaraθuštra, comme intermédiaire d'Ahura Mazdā, est la vraie autorité humaine reconnue dans les Gāθā. Sa présence, son rôle, son importance sont des données bien évidentes dans ces textes. On pourrait alors dire que la pensée du cercle gāθique est celle de Zaraθuštra ; il n'y a pas d'autorités humaines alternatives ou comparables, mais des autres personnes qui collaborent au sacrifice et aident à soutenir le bon agencement. Insister sur la personne de Zaraθuštra n'est pas gratuit et ce, d'autant plus que toute la tradition postérieure abonde dans ce sens, cela présuppose l'existence d'un protagoniste véritable et non la pâle figure d'un homme de plume[140]. Nous avons à faire avec une collection de textes qui, placée sous l'autorité (et non la paternité littéraire) d'un *mąθrān-*, Zaraθuštra, prétend donner une révélation d'origine divine que

[134] Correction selon KELLENS – PIRART 1988, 153.

[135] Voir HUMBACH 1998, 38–40. Cf. LOMMEL 1955 = 1970, 206.

[136] 1991, 265.

[137] Voir OLDENBERG 1967, 508–511. OGUIBÉNINE 1988, 66–70.

[138] 1986 ; 1991 ; 1998. Voir aussi HINTZE 2002, 39–45.

[139] KELLENS 1991, 63–64.

[140] Tant plus, et je désire souligner ce point, que, au moins de mon côté, il n'y a aucun interêt extra-scientifique à poser à priori l'existence ou non d'un prophète véritable.

le récitant gāθique se limite à chanter. Il est vrai que la tradition de l'Avesta récent et des textes pehlevis a connu un procès de mythisation de Zaraθuštra, qui est, par exemple, déjà visible dans les listes des sacrifiants primordiaux[141], mais il faut aussi remarquer que si nous trouvons des parallèles entre certains de ces sacrifiants (*e.g.* Yima, Θraētaona, etc.) et des personnages indiens, rien de semblable n'est possible dans le cas de Zaraθuštra, dont l'existence (mythique ou réelle) reste isolée dans le cadre indo-iranien et de plus rien n'explique pourquoi il soit devenu le modèle prototypique du poète, du sacrifiant et du prophète primordial. Par conséquent il faut conclure que si Zaraθuštra est le produit d'un mythe (et non le fruit d'une mythisation d'une réalité), ce mythe a été inventé par quelqu'un qui à son tour, en composant les Gāθā, aurait eu comme nom de plume celui de Zaraθuštra.

On peut parler alors de «mentalité»[142] gāθique, mais cet escamotage évident élaboré pour éviter la présence d'une personnalité humaine derrière cette grande littérature religieuse se heurte à de nombreuses difficultés. En premier lieu, la fracture avec le passé présuppose des personnes physiques et surtout des «leaders» que le «cercle» gāθique identifie à Zaraθuštra dit le fondateur de cette innovation. Nier son rôle, au moins comme inspirateur et maître à penser, c'est revenir sur un à priori tel que l'existence *in se* d'une condition générale ouvrant à la littérature vieil-avestique. Ce déterminisme est très spécieux parce qu'il donne l'impression que les choses étaient alors mûres pour l'innovation gāθique comme dans une sorte de déroulement naturel. En fait, les fractures dans les systèmes religieux ne sont jamais naturelles: que les choses aient été «matures», certes, mais les causes et les agents de cette maturation sont liés à une réalité historique, à des protagonistes, à diverses personnalités individuelles ainsi qu'à des groupes et élites montantes spécialisées. Par exemple, la diffusion du Manichéisme ou la naissance de la révolte mazdakite ont été tous des phénomènes profondément liés à une réalité historique, sociale et politique, propre à telle période de l'antiquité tardive, période de la crise des empires et de l'identité de l'homme ancien. On pourrait dire, en recourant à une terminologie grossièrement marxiste que, à posteriori, les nouvelles élaborations religieuses reflétaient au niveau de la superstructure idéologique les données qui étaient alors celles de la structure économique et des luttes sociales, mais que la direction imprimée à ces expressions de l'esprit religieux, leur élaboration textuelle, leur systématisation formelle restaient liées au rôle de personnalités[143] bien précises sans interférence avec la mentalité générale de la période.

[141] Récemment étudiés par KELLENS 2001a.
[142] Voir KELLENS 1991, 63.
[143] Voir sur la question PLEKHANOV (1898 = 1938; tr. fr. 1948; tr. it. 1972 avec une introduction par PRESTIPINO); cf. aussi SÈVE, 1969.

Pourquoi l'autorité d'un chantre est-elle restée figée et liée tout au long de la tradition, y compris à travers les sources grecques et latines? Pourquoi a-t-on ressenti le besoin de souligner sous toutes les formes possibles l'action de Zaraθuštra? Pourquoi le monde védique n'a-t'il pas produit une synthèse du type de celle zoroastrienne? Rien de semblable en effet ne nous est connu dans le monde indien jusqu'à la manifestation de Buddha ou de Jina. Toutes nos connaissances sur les écoles védiques nous montrent qu'il y avait certes des chantres et de multiples compositeurs, mais aucun d'entre eux n'a accédé à un rang central comme Zaraθuštra.

Attardons-nous encore un peu sur le cas de Buddha. Bien qu'il n'ait pas physiquement été l'auteur de la littérature du Bouddhisme ancien qu'on lui a attribuée (non absolument à tort car elle reflète sans doute sa pensée voire ses discours transmis par ses disciples), sa dignité historique n'a pas fait l'objet de remise en cause radicale. Aussi, je ne comprends pas pourquoi l'hypothétique remise en question de Zaraθuštra comme autorité littéraire - guère légitime philologiquement - lui dénie nécessairement toute dimension historique.

Pour résumer, la présence d'une autorité dans le groupe gāθique, lequel a produit les Gāθā et influencé tout le développement de la pensée religieuse iranienne, reste la solution la plus économique, la plus moyenne aussi. En effet, le visage de Zaraθuštra nous échappe avec certitude autant que son lieu et époque, mais il n'est pas possible de le laisser pour compte, d'abandonner Zoroastre auteur direct des Gāθā, ainsi que d'oublier l'importance substantielle de son inspiration, bien que peut-être produit de tel ou tel milieu, sur l'élaboration de cette littérature.

Je pense dès lors que le corpus vieil-avestique, qui n'est pas seulement un ouvrage rituel au sens pratique du terme (encore moins antirituel) mais l'essence du rituel en-soi, est à considérer comme le point central de caractère intellectuel ouvrant sur des dimensions littéraires et spéculatives tout en restant un instrument rituel et liturgique. L'origine de ce *mąθra-* est divin ; Zaraθuštra est le seul qui sut se saisir de ce message pour le révéler aux hommes.

Quatrième Leçon

La question de l'orientation religieuse de la littérature avestique ancienne et récente entre tradition et innovation

4.1. Pensée et vie : la question des deux existences

Dans la littérature gāθique il y a deux polarités extrêmes qui s'opposent irréductiblement. Comme il a été déjà dit, ce sont deux *principia a priori*, cosmologiques, rituels, et, à mon avis, également moraux et éthiques, qui, à partir de leur dimension abstraite, déterminent et expliquent la condition humaine, ses contradictions et conflits. Il s'agit d'*aṣ̌a-* et de *druj-* dont l'opposition, qui remonte au passé indo-iranien, a abouti à des résultats qui sont fort différents de ceux bien connus dans le monde védique où l'antagonisme oppose surtout *ṛtá-* à *ánṛta-* et non strictement *ṛtá-* à *drúh-*. Cette opposition est fortement liée à celle des deux *mainiiu-*, deux *principia* actifs, dont il faudrait déterminer le statut et la dimension, on pourrait dire ontologique, à la lumière des interprétations les plus récentes. Ces deux figures, que je considère personnifiées et spiritualisées, ont été bien distinguées dans le Y. 30, 3, comme *spəṇta-* «bénéfique» (Spəṇta Mainiiu) et comme *aṇgra-* «méchant» (v.av. Aṇgra Mainiiu ; av.réc. Aŋra Mainiiu). Selon ce passage, ils sont l'objet d'une «discrimination» *(vī+ci)*[1] entre les *hudåŋhō* «les généreux» et les *duždåŋhō* «les avares», dont le statut, humain ou divin, est sujet de discussion ouverte. En tous cas, l'introduction des deux Mainiiu est anticipée par la mention, en 30, 2, de *āuuarənå vīciθahiiā* «les (deux) préférences du discernement». La relation entre ces deux *āuuarənå vīciθahiiā* et les deux Mainiiu suivants me semble évidente. De plus, selon 45, 2 (que j'interprète selon le parallèle du Y. 19, 15), le Mainiiu qui est le meilleur *(spaniiå)* déclare que leurs choix – *varanā* (les choix des deux Mainiiu évidemment) – ne concordent pas. Les actes de discriminer et de choisir *(var)*[2] assument alors un niveau prototypique et paradigmatique tant sur le plan rituel que sur celui général pour l'humanité entière et dont dépendra le résultat final de la victoire du bien sur le désordre cosmique et le mal[3], par exemple à travers le choix que tous les êtres vivants (voir aussi le Y. 43, 16), les

---

[1] Voir Kellens – Pirart 1997, 56.
[2] Narten 1995, 283-291.
[3] Voir Shaked 1971, 59-101, en particulier p. 83.

Daēuua, mais le Mainiiu Très Bénéfique *(mainiiuš spə̄ništō)* aussi, doivent accomplir selon 30, 5. C'est cette expression des deux Mainiiu, en d'autres termes, la détermination du principe de contradiction mutuelle, qui fonde un antagonisme *in re* en déterminant dans la réalité du monde d'après toute la cosmologie zoroastrienne postérieure, le sens de l'existence *(sti-)*[4]. Cette déclaration originaire d'opposition sera la justification fondamentale de la littérature pehlevie pour expliquer la nécessité de l'histoire humaine. Si l'action des *hudą̊ŋhō* «les généreux» et des *duždą̊ŋhō* «les avares», en 30, 3, n'est pas celle de «choisir» *(var)* mais celle de «discriminer» *(vī+ci)* – et alors il faut admettre que cela n'est pas *stricto sensu* la strophe du choix – cette constatation objective n'empêche pas de la considérer comme une des strophes fondatrices pour l'antagonisme et le choix même entre les deux principes (*aṣ̌a-* et *druj-*), parce que, par exemple, en 30, 5–6 les actes de choisir et de discriminer sont strictement mis en relation comme en 30, 2. De plus, nous pouvons souligner que, en 45, 2, les choix *(varanā)*[5] du Mainiiu Spāniiah et de celui qui est Aŋgra sont évidemment opposés (*naēdā* [...]) ainsi comme en 19, 15 les choix d'Ahura Mazdā et d'Aka Manah. Cela signifie que les deux Mainiiu sont l'objet d'une discrimination, mais ils représentent même «les (deux) préférences du discernement» qui font un choix[6].

On a parfois tenté de limiter ce choix au seul cadre d'un acte conventionnel déterminé par la condition ontologique des deux Mainyu[7]. Cette hypothèse a été avancée par Ugo BIANCHI (1978) et, plus récemment et avec des arguments différents, par Jean KELLENS (1994). Je reviendrai plus tard sur cette question. En tous cas, l'usage très fréquent du verbe «choisir» *(var)* pour manifester l'acte achevé par les deux Mainiiu (mais aussi celui du verbe «discriminer» [*vī+ci*] pour souligner la différence entre eux), comme l'importance dans toute la littérature zoroastrienne du choix fondamental et du choix individuel (par exemple à travers le choix des Frawahrān avant le mélange avec les forces ahrimaniennes), sans prescription théorique du mauvais choix, démontrent que l'acte de séparation entre les deux Mainiiu représente une claire manifestation ou, plus précisément, comme le geste le plus évident de leur pensée active.

[4] Le terme av. *sti-* est sujet à une restriction apparente de son signifié dans la littérature pehlevie où *stī* désigne tant la notion abstraite de «existence, être» que de «manière, mode d'être» ; cf. SHAKED 1971, 89–97.

[5] Voir NARTEN 1995, 289–291.

[6] Voir encore les passage des Y. 30, 5, Y. 43, 16.

[7] Cette interprétation serait admissible seulement en supposant que les deux Mainiiu, en tant que «deux songes jumeaux», aient été «pensés» par Ahura Mazdā même. Mais il n'y a aucun argument pour supposer que dans ce cas il s'agit d'un songe d'Ahura Mazdā, ni les textes ne nous donnent des passages où l'origine du mauvais Mainiiu soit attribué à Ahura Mazdā comme dans le cas de Zurvān.

Pour aborder correctement le problème de la détermination seulement rituelle ou éthique (et par conséquent rituelle en même temps) de l'antagonisme primordial, il faut réfléchir sur la question de l'opposition vieil-avestique entre «vie» / «non-vie» et, surtout sur l'articulation de la relation «pensée» / «vie», qui constituent l'une des catégories les plus difficiles et profondes du système zoroastrien à partir du Yasna Haptaŋhāiti et des Gāθā.

La distinction entre les deux «existences» *(uba- ahu-)*[8], celle «de la pensée» *(manaŋhō)*[9] dite aussi «mentale» (*manahiia-*; cf. véd. *manasyá*)[10] et celle «osseuse» *(astuuaṇt-)*[11], se trouve attestée dès les textes vieil-avestiques, plus exactement à partir du Yasna Haptaŋhāiti:

Y. 40, 2 : *ahiiā huuō nə̄ dāidī ahmāicā ahuiiē manax́iiāicā tat̰ ahiiā yā tat̰ upā.jamiiāmā tauuacā haxəmā*[12] *aṣ̌ax́iiācā vīspāi yauuē.*

Y. 40, 2 : «Toi qui es là-haut, lance-nous, donne pour cette existence *(ahmāicā ahuiiē)* et pour (celle) de la pensée *(manax́iiāicā)*, lance cette (récompense) avec laquelle nous pouvons rejoindre pour l'éternité cette communauté qui (appartient) à toi *(tauuacā)* et à Aṣ̌a *(aṣ̌ax́iiācā)*».[13]

Le passage suivant pose beaucoup de problèmes d'exégèse ; nous ne pouvons donc qu'en proposer une traduction provisoire :[14]

Y. 53, 6 : *iθā ī haiθiiā narō aθā jə̄naiiō*
drūjō hacā rāθəmō yə̄mə, spašuθā frāidīm
drūjō āiiesē hōiš piθā tanuuō parā vaiiū bərədubiiō duš.x^{v}*arəθə̄m nąsat̰* x^{v}*āθrəm*
drəguuō.dəbiiō də̄jīt̰.arətaēibiiō, anāiš ā manahīm ahūm mərəṇgəduiiē.

Y. 53, 6 : «Ainsi ces (instructions [*sā*x^{v}*ə̄nī* de la strophe 5][15] sont celles qui sont) destinées à s'accomplir, ô hommes, ainsi ô femmes! Celui qui dépend de la Tromperie *(drujō)*, que vous voyez (?)[16]

[8] *ubōibiiā ahubiiā* Y. 35, 3 et 8 ; Y. 38, 3 ; *ubōiiō aŋhuuō* Y. 41, 2 et 3. Cf. NARTEN 1986, 290–295.

[9] Y. 28, 2.

[10] Y. 40, 2 ; 53, 6; cf. KELLENS – PIRART 1990, 281.

[11] Y. 28, 2 ; 43, 3.

[12] Y. 7, 25 *sarəm.*

[13] Cf. KELLENS – PIRART 1988, 139.

[14] Voir KELLENS – PIRART 1988, 190 ; 1991, 270–272. Cf. HUMBACH 1991, I, 193.

[15] Cf. HUMBACH 1991, II, 243.

[16] Interprétation problématique ; selon HUMBACH (1991, II, 244) *spašuθā* serait une cor-

avoir les intentions (malhonnêtes) de la Tromperie, j'emporte (de lui) les défenses de (son) corps. À travers le vent, le bien-être s'éloigne de ceux qui portent de la nourriture fétide, ces menteurs qui oppriment l'harmonie *(°arəta-)*. Voilà pourquoi vous détruisez l'existence de la pensée *(ā manahīm ahūm mərəṇgəduiiē)*».

La dernière phrase[17] de ce passage, qui nous donne aussi quelque problème, ne présentant pas toutefois de difficultés insurmontables[18], on y voit qu'ici l'oppression de l'harmonie, de l'ordre et de la vérité *(°arəta)* par les menteurs *(drəguuō.dəbiiō dǝ̄jīt̰.arətaēibiiō)* est liée à la destruction de l'*ahu-* dans sa dimension mentale *(manahīm ahūm)*. C'est-à-dire que le bouleversement de *aṣ̌a-* produit une conséquence négative jusque dans la dimension de la pensée. La stricte interdépendance entre existence corporelle ou osseuse *(astuuatascā)* et existence de la pensée *(hiiat̰cā manaŋhō)* est bien exprimée dans le Y. 28, 1–2, où le sacrifiant demande les faveurs *(āiiaptā)* qui appartiennent à ces deux états :

Y. 28, 1 : *ahiiā yāsā nəmaŋhā ustānazastō rafəδrahiiā*
mainiiə̄uš mazdā paouruuīm spəṇtahiiā aṣ̌ā vīspə̄ṇg š́iiaoθanā
vaŋhə̄uš xratūm manaŋhō yā xšnəuuīšā gə̄uščā uruuānəm.

Y. 28, 2 : *yə̄ vå mazdā ahurā ⁺pairijasāi*[19] *vohū manaŋhā*
maibiiō dāuuōi ahuuå astuuatascā hiiat̰cā manaŋhō
āiiaptā aṣ̌āt̰ hacā yāiš rapaṇtō daidīt̰ xᵛāθrē.

Y. 28, 1: «En hommage à (celui qui offre) le secours, les mains tendues, je (vous) demande, à (vous) tous, le fondement *(paouruuīm)* du Mainiiu Bénéfique (*mainiiə̄uš* [...] *spəṇtahiiā*), ô Mazdā, avec Aṣ̌a et avec l'acte grâce auquel tu puisses accueillir l'intelligence de la Bonne Pensée (*vaŋhə̄uš* [...] *manaŋhō*) et l'âme de la vache *(gə̄uščā uruuānəm)*».

(2) «Moi qui veux vous servir au moyen de la Bonne Pensée *(vohū manaŋhā)*, ô Ahura Mazdā, afin que vous me donniez – des deux existences *(ahuuå)*, (celle) "corporelle" (lit. "osseuse", *astuuatascā*) et celle de la pensée *(hiiat̰cā manaŋhō)* – les faveurs *(āiiaptā)* selon Aṣ̌a, par lesquelles (un fidèle) puisse placer les secourables dans le bien-être».

ruption pour **spašnuθā* (2ème plur. ind. prés. de *spas-* «voir» ; cf. aussi KELLENS 1984, 170–171) ou pour **spasnuθā* (voir KELLENS – PIRART 1991, 271).

[17] Tradution selon KELLENS – PIRART 1998, 190.

[18] Voir KELLENS – PIRART 1991, 272.

[19] Cf. KELLENS – PIRART 1998, 105 à la place de *pairījasāi* (GELDNER 1896, 99).

Selon Y. 43, 3, l'homme qui enseigne les chemins directs de l'opulence de cette existence corporelle et de (celle) de la pensée accédera à une dimension divine et supérieure *(vaŋhə̄uš vahiiō)* :

Y. 43, 3 : *at̰ huuō vaŋhə̄uš vahiiō nā aibī.jamiiāt̰*
yə̄ nå ərəzūš sauuaŋhō paθō sīšōit̰
ahiiā aŋhə̄uš astuuatō manaŋhascā
haiθiiə̄ṇg āstīš yə̄ṇg ā.šaētī ahurō
arədrō θβāuuąs huzə̄ṇtušə spəṇtō mazdā.

Y. 43, 3 : Puisse accéder à cela qui est mieux que le bien, l'homme qui nous enseigne les chemins directs de l'opulence (propres) de cette existence corporelle et de (celle) de la pensée *(ahiiā aŋhə̄uš astuuatō manaŋhascā)*, (chemins) destinés à s'accomplir[20] et carrossables où habite le maître *(ahurō)* fidèle, à la bonne descendance, semblable à toi (qui es) bénéfique *(spəṇtō)*, ô Mazdā.

Je trouve très remarquable que les chemins *(paθō)* directs *(ərəzūš)* de l'opulence *(sauuah-)*, terme à entendre dans sa relation étroite à *saošiiaṇt-*, soient appelés *haiθiia-*, c'est-à-dire qui sont *véritablement* promis à réalisation dans leur existence corporelle et mentale ; eux aussi sont en effet carrossables *(āstīš)*, mais, de plus, sont la place où habite l'Ahura semblable à Mazdā. Il faut encore noter que la référence indirecte au char nous propose un thème rhétorique de l'imagination spéculative de la poésie védique, où le chantre se présente comme un aurige des chevaux attelés à la parole du *ṛtá-* (Ṛv. 6, 39, 4c : *ayám īyata ṛtayúgbhir áśvaiḥ*)[21]. Dès lors, l'existence physique et mentale faint figure de chemins à parcourir avec droiture pour accéder à une dimension supérieure et devenir enfin *θβāuuąs* «semblable à toi», c'est-à-dire à l'image de l'*ahura-*, qui habite déjà les chemins d'Aṣ̌a. En tous cas, l'opulence et le bien-être sont des biens mis à disposition de l'homme dans son existence physique et mentale.

Il est bien connu que cette dichotomie entre existence osseuse et celle de la pensée, ne s'explique pas comme une opposition de type gnostique ou manichéen entre esprit et matière[22], car il n'y a dans le cadre zoroas-

[20] Voir MALAMOUD (1989, 189 = 1994a, 195–196) au régard de *satyá-* avec référence à BERGAIGNE 1883, III, 182–183.

[21] OGUIBÉNINE 1984, 94. Voir encore SCHLERATH 1968, II, 157 et 1987, 694, à propos de l'expression **ṛtám vaźh-* «conduire la vérité» (Y. 46, 4 : *aṣ̌ahiiā važdrəṇg* et Ṛv. 8, 6, 2c : *ṛtásya vā́hasā*).

[22] Le tentative d'expliquer la dichotomie *mēnōg / gētīg*, selon une terminologie d'origine aristotélicienne, entre «forme» et «matière», termes en vérité rendus en pehlevi comme *dēsag* et *mādišt*, avait été avancé par ZAEHNER 1961, 200 (= 1962, 235), mais cette

trien ni considération négative, ni dévaluation de l'existence matérielle et physique. Au contraire, la vie charnelle, la vitalité du corps, assument un rôle absolument positif, et cela est clairement visible dès les passages vieil-avestiques que nous venons de commenter. Cette distinction semble s'être fortement développée dans l'Avesta récent avec la détermination des deux états différents de l'existence *(sti-)*, en «mentale» et «vitale», terminologiquement différenciés en *mainiiauua-* et *gaēθiia-*. À ce propos, il faut prendre en considération, car de terminologie également très intéressante, le premier chapitre du Yasna Haptaŋhāiti, issu lui aussi de l'Avesta récent:

> Y. 35, 1 : *ahurəm mazdąm aṣ̌auuanəm aṣ̌ahe ratūm yazamaide. aməṣ̌ā spəṇtā huxšaθrā huδåŋhō yazamaide. vīspąm aṣ̌aonō stīm yazamaide mainiiəuuīmcā gaēθiiąmcā bərəjā vaŋhə̄uš aṣ̌ahe bərəjā daēnaiiå vaŋhuiiå māzdaiiasnōiš.*

> Y. 35, 1 : «Nous faisons consécration à Ahura Mazdā, partisan d'Aṣ̌a, le *ratu-* ("patron") d'Aṣ̌a ; nous faisons consécration aux Aməṣ̌a Spəṇta à la bonne puissance et généreux ; nous faisons consécration à l'existence entière *(stīm)* du partisan d'Aṣ̌a, tant (celle) mentale *(mainiiəuuīmcā)* que (celle) vitale *(gaēθiiąmcā)* selon le désir (?)[23] du Bon Aṣ̌a, selon le désir (?) de la bonne Daēnā mazdéenne».

L'*ahu-*, «l'état d'existence», *manaŋhō* et *manahiia-* ou *astuuaṇt-* des textes vieil-avestiques[24], est devenu la *sti-* («existence, monde, dimension») *mainiiauua-* et *gaēθiia-* dans la tradition postérieure. S'il y a un changement visible dans le lexique préférentiel de l'Avesta récent, la doctrine reste toutefois la même que dans l'Avesta ancien. Ces deux états différents, en fait, correspondront dans cette dernière terminologie aux dimensions *mēnōg* et *gētīg* de la littérature pehlevie, dimensions qui distinguent l'intangible du tangible, le visible de l'invisible, le transcendant du phénoménal[25]. Ainsi, par exemple, selon le Škand-gumānīg wizār, I, 8-9, l'homme est pourvu de cinq «organes» *mēnōg* (terme impropre pour les sens), à savoir la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher, ainsi que de cinq «organes» *gētīg*, à savoir, les yeux, les oreilles, le nez, la bouche

solution a été critiquée par GNOLI (1963, 181, 183, 189), qui en souligne au contraire l'originalité sans nier les aspects comparables avec la tradition platonicienne et néoplatonicienne, déjà remarqués par NYBERG 1931, 35.

[23] GERSHEVITCH 1959 = 1967, 236-237, 328 ; voir KELLENS 1974a, 351-353. Cf. NARTEN 1986, 38.

[24] MEILLET 1925, 53.

[25] GNOLI 1963 ; SHAKED 1971, *passim*.

et toute la surface sensible du corps[26]. Ces deux niveaux différents ne sont pas plus opposés en forme antithétique qu'ils ne tombent dans l'antagonisme dualiste entre le bien et le mal ; tous les deux au contraire résultent être positifs et en soi parfaits, et cela en dépit du fait que l'état *mēnōg* occupe une sorte de priorité originaire[27]. Ils sont unis par le même rapport inséparable qui lie, par exemple, la vue relevant du *mēnōg*, à l'œil, relatif lui au *gētīg*. Seule la dimension destructrice et mortelle, peut-on en déduire, appartient au mal et, ainsi qu'à Aŋra Mainiiu, aux Daēuua et à la *druj*, dont la négativité radicale et absolue présuppose non seulement une incapacité substantielle à engendrer la vie, mais s'affirme comme son opposé, c'est-à-dire la «non-vie» (cf. Y. 30, 3-4). Pour cette raison, Aŋra Mainiiu, par voie de fait, avec tous les êtres démoniaques adonné au principe négatif *(druj-)* n'appartiennent qu'à la dimension *mainiiauua-*, car privés de qualités vitales et génératives. Les contre-créations démoniaques, sur lesquelles nous reviendrons bientôt, furent qualifiées dès l'origine de manifestations «mentales». Par leur intervention sur le monde physique, elles apportent la mort et la destruction sans néanmoins avoir de vie autonome et indépendante ; cela leur serait d'ailleurs impossible parce que les forces de la *druj-* nient, par nature, la vie et ne se manifestent que comme une possession. En vérité Ahreman n'existe pas, comme a souligné recemment H. P. SCHMIDT (1996). Ces traits manifestent leur caractère étranger à la dimension physique et vitale, *gētīg*, et leur limitation à l'état «mental», *mēnōg*. Bien qu'Ohrmazd relève lui aussi du domaine propre du *gētīg*, d'après la doctrine du Bd.Ir. I, 26, il s'en différencie en ce qu'il extrait la forme de ses créations de son «ipséité» *(xwadīh)*, c'est-à-dire de la lumière *gētīg*, pour se manifester dans l'ouvrage harmonieux de la création[28]. Comme l'avait souligné MOLÉ[29], «en tant que tel, le *gētē* est une créature d'Ōhrmazd, tandis qu'Ahraman, en théorie tout au moins, n'a pas de *gētē*».

Le Zoroastrisme, bien entendu, se distingue des traditions dualistes postérieures qui opposent l'esprit à la matière, ce qui constitue l'un des aspects les plus importants de la doctrine manichéenne ainsi que d'autres formes de dualisme modéré ou radical. Ce caractère propre au système zoroastrien, bien attesté dès l'Avesta ancien, témoigne d'une spéculation que l'on peut qualifier de philosophique et en rien réduite à un simple ritualisme. Cette élaboration inconnue dans le monde védique semble s'être développée de manière autonome dans la pensée spéculative iranienne.

[26] Voir DE MENASCE 1945, 24-25.

[27] SHAKED 1971, 73.

[28] GNOLI 1963, 192.

[29] 1959, 147.

Cela posé, on peut à présent introduire la discussion concernant la condamnation des Daēuua, quitte à y revenir ultérieurement plus en détail, par cette simple remarque. Cette condamnation est le corollaire logique à une idée typiquement zaraθuštrienne, selon laquelle la «non-existence» dans la dimension physique et osseuse, à savoir la vie, des forces démoniaques, fait *pendant* avec la qualité absolument négative des forces maléfiques, à savoir la non-vie, caractère le plus évident de la polarité négative. En même temps, l'*in-existence* des Daēuua dans la dimension «vitale» n'empêche pas leur *présence* actualisée tant dans le domaine «mental», que dans la réalité physique, en ce dernier cas, non comme force vitale mais comme infiltration mauvaise en générant la mort, qui se manifeste physiquement à travers la putréfaction. Là, il s'agit d'une matière impure, morte et contaminée, c'est-à-dire non plus comme quelque chose de vraiment *gētīg*. Il s'agit donc, au contraire d'un *gētīg* ténébreux, d'une sorte - pour utiliser un langage moderne - «d'antimatière primordiale», manifestation «implosive» de la dimension «vitale». En fait, selon le Dk. V, 24, 3, l'Antagoniste «a été considéré comme un être d'une substance différente» *(az ǰud-gōhrišn ōšmurīhist būd)*[30], mais surtout sa création (selon le premier chapitre du Bd.Ir.) s'origine d'une copulation d'Ahreman sur lui-même.

4.2. Ahura Mazdā et les forces du mal dans l'architecture du système zaraθuštrien

Pouvons-nous définir la doctrine de l'Avesta ancien comme une forme de monothéisme? Son cadre fortement dualiste n'empêche pas de conférer un tel statut à la religion de Zaraθuštra, car c'est le polythéisme, ainsi que l'avait souligné PETTAZZONI[31], qui est incompatible avec le dualisme, non pas avec le monothéisme, où, bien qu'en formes différentes, le problème principal se trouve dans la nécessité d'expliquer l'origine du mal. La position d'Ahura Mazdā dans le panthéon vieil-avestique est sans doute la plus élevée ; nul personnage divin dans les Gāθā ne peut lui être comparé. Les Aməṣ̌a Spəṇta, groupe fluctuant dans la littérature vieil-avestique, ne donnant pas encore lieu à une liste de six entités bien définies comme dans l'Avesta récent, n'ont pas un statut de véritables divinités. Elles sont plutôt des fonctions ou manifestations, plus ou moins personnifiées, d'Ahura Mazdā et de sa divine puissance, sans aucune autonomie.
Avec l'introduction des Aməṣ̌a Spəṇta, et surtout à travers le rôle d'Aṣ̌a

[30] Voir AMOUZGAR - TAFAZZOLI 2000, 78-79.
[31] 1920, 96 n. 109.

et de Vohu Manah, le Zoroastrisme entre, comme l'avait suggéré Ernst CASSIRER[32], «dans un domaine des pensées religieuses qui se trouve au-delà des limites de la simple image du monde mythique, et qui est traversé de motifs authentiquement dialectiques et spéculatifs».

Autre chose est la question de la définition des Daēuua, les anciens «dieux» du polythéisme indo-iranien. Sur ce sujet les hypothèses ne manquent pas. La doctrine selon laquelle dans le monde indo-iranien il y avait deux catégories divines, celle des **daiu̯á-* et celle des **ŕ̥sura-* (reconstruction incertaine) dont dériveraient les *devá-* et les *ásura-* de la littérature védique ainsi qu'en Iran les **daiu̯á-* (en av. *daēuua-* ; en v.p. *daiva-*; i.e. **dei̯u̯o-*)[33] et les **áhura-* reste la plus répandue. Dans ce cadre l'antagonisme entre ces deux catégories aurait favorisé un processus parallèle (*via*, selon HUMBACH [1984] et BURROW [1973][34], un contact historique entre Proto-Indiens et Proto-Iraniens) de démonisation des *daēuua-* en Iran ainsi que des *ásura-* en Inde. Cette solution a été ces dernières années fortement critiquée par GERSHEVITCH[35]. Il a montré comment dans le contexte iranien le mot *ahura-* ne correspond pas nécessairement à une catégorie divine mais est aussi attesté comme un épithète pour désigner un «noble» ou un «seigneur» humain (voir le cas d'*ahurō.puθra-* «prince», lit. «fils d'un seigneur»). On peut alors imaginer que ce mot ait aussi été attribué à certaines divinités sans néanmoins représenter une catégorie divine spécifique. D'autre part, tant la diffusion en Iran de nombreux titres pour les dieux, tels *baγa-*, *yazata-*, parfois *ratu-*[36], etc., que la présence de composés avestiques comme *ahuraδāta-* et *mazdaδāta-*, ainsi que je l'avais montré en 1992, ne témoignent pas d'une opposition entre divinités ahuriennes pré-zoroastriennes et divinités mazdéennes. Il faut encore noter que KELLENS[37] a prouvé, dans ses conclusions apparemment très proche de celles de GERSHEVITCH, que l'existence d'une opposition primordiale entre les **áhura-* et les **daiu̯á-* dans le milieu iranien est indémontrable[38]. Il serait donc bien plus prudent de l'abandonner, sans

[32] CASSIRER 1972, 145 (tr. française) ; éd. originale allemande 1923 ; réimpression 1997, II, 143 : «innerhalb eines religiösen Gedankenkreises, der über die Grenzen der bloßen Bildwelt des Mythischen hinausdrängt, ja der schon mit echt dialektischen und spekulativen Motiven durchsetzt ist»).
[33] Cf. TICHY 2000, 47-48.
[34] Pour une critique plus détaillée de la thèse de BURROW, surtout à propos de l'idée que le mot **daiu̯á-* soit en iranien ancien un emprunt du védique, voir GERSHEVITCH 1975 et GNOLI 2000, 30-33.
[35] 1975 ; 1986 ; cf. PANAINO 1992.
[36] Cf. TREMBLAY 1998, 194 n. 15.
[37] 1994, 26-34.
[38] Au contraire la théorie que la démonisation de **daiu̯á-* soit d'origine très ancienne et pan-iranienne, proposée par KELLENS (1994), se heurte à nombre de témoignages qui ont été discutés par GNOLI 2000, 29-30.

compter que la présence de deux attestations au nominatif pluriel d'*ahurā̊ŋhō* dans le Yasna Haptaŋhāiti (Y. 30, 9 et 31, 4), ne renvoie pas à une catégorie divine correspondant aux Ásura védiques, mais à des entités dérivées d'Ahura Mazdā, explication déjà donnée par J. NARTEN[39] et étayée par KELLENS[40] surtout à propos du Y. 31, 4.

En tous cas, rien ne nous interdit de supposer que, selon le cadre gāθique, toutes les forces divines du passé[41], entre lesquelles les *daēuua-*, mais peut-être pas exclusivement[42], ont été réduites à la dimension du «non-être». En d'autres termes, on peut penser que l'exclusion hors le culte gāθique, le sacrifice et la vénération, soit tombée sur les Daēuua au même titre que sur tous les êtres divins de la tradition polythéiste[43]. En effet, les Daēuua se présentent - selon Y. 32, 3[44] - comme une manifestation (ou la semence) de la «Pensée mauvaise» (*akat̰ manaŋhō* [...] *ciθrəm*).

Y. 32, 3 : *at̰ yūš daēuuā vīspā̊ŋhō akāt̰ manaŋhō stā ciθrəm*
yascā vā̊ maš yazaitē drūjascā pairimatōišcā
šiiaomąm aipī daibitānā yāiš asrūdūm būmiiā̊ haptaiθē

Y. 32, 3 : «Alors vous, Daēuua, êtes tous la manifestation *(ciθrəm)*[45] (qui vient) de la Mauvaise Pensée *(akāt̰ manaŋhō)* et le chef (mauvais) aussi qui vous donne le sacrifice est (une manifestation) de la "Tromperie et de la Négligence". Vous (êtes) odieux dans l'action (mauvaise), (à cause des actes) par lesquels vous êtes renommés sur la septième partie de la terre».

Bien que KELLENS et PIRART[46] proposent une interprétation différente de ce passage, leur traduction[47] («Vous, tous les [mauvais] dieux, et le chef qui vous fait consécration, vous êtes la manifestation même de la mauvaise Pensée, de la Tromperie et de la Négligence») n'exclut pas mon interprétation sur le plan général, c'est-à-dire que les Daēuua et leurs sectateurs représentent une image négative du Principe Mauvais (Aŋgra Mainiiu) et de la Druj. Par conséquent, leur hostilité remonte à un choix mauvais, dont les conséquences se répercutent jusque sur le plan rituel.

[39] 1982, 56–66.
[40] 1994, 21.
[41] Sur le statut daēuuique d'Anāhitā, au moins dans le rituel des *daēuuaiiasna-*, selon le passage de Yt. 5, 94, mais aussi de Miθra sur la base de Yt. 10, 108, cf. GNOLI 2000, 31–32 (avec littérature).
[42] Voir CHRISTENSEN 1941, 8.
[43] Voir aussi GNOLI 2000, 33.
[44] Voir GERSHEVITCH (1975, 79 ; cf. HUMBACH 1991, I, 132).
[45] Je doute que *ciθra-* soit simplement interpretable comme «semence» ; voir déjà KELLENS – PIRART 1990, 242, mais cf. aussi PANAINO 2003a et PANAINO 2004b.
[46] Voir 1991, 82–83 ; cf. KELLENS 1994, 13.
[47] 1988, 119.

Certes, les Daēuua ne sont pas éliminés, mais leur présence se cantonne au niveau mental. Ce niveau perpétue l'antagonisme vieil-avestique et zoroastrien de la double articulation mentale/vitale de la création mazdéenne mais ne suffit pas à démentir le monothéisme vieil-avestique. Mon interprétation se fonde sur la constatation que dans le contexte avestique, aussi avestique récent, il n'y a, au niveau du cercle divin, aucun être positif dont la volonté, ou on pourrait dire son *Streben*, est indépendante et autonome. Toutes les actions réalisées par les «divinités» inférieures du panthéon mazdéen sont liées au projet eschatologique d'Ahura Mazdā. La supériorité d'Ahura Mazdā est au contraire évidente et, comme l'a récemment démontré KELLENS[48], ce dieu demeure dans le temps infini, *akarana-* «sans bords», c'est-à-dire le temps non fabriqué du séjour des dieux, tandis que Tištrya et Miθra peuvent le quitter pour intervenir physiquement dans le temps fabriqué du monde humain[49]. De plus, il n'y a pas d'autres dieux véritables, ni l'Ahura qui est *mazdā-* n'est présenté dans l'Avesta comme le dieu seulement des Arya ou comme un dieu ethnique opposé aux divinités des autres peuples[50].

Les liens entre Aŋgra Mainiiu et les Daēuua avec le concept de négation de la vie, qui s'oppose automatiquement au domaine d'*aša-*, d'autre part, confèrent aux forces du mal une dimension extra-mondaine, sorte d'hallucination de la pensée. C'est pour cela que je partage la définition, introduite par GERSHEVITCH à l'égard des Daēuua d'*Hirngespinste* («chimères, élucubrations»).

Très opportunément et dans un contexte pertinent pour la tradition zoroastrienne et la démonisation des Daēuua, Ernst CASSIRER[51] avait donné une interprétation qui s'accorde avec la proposition de GERSHEVITCH, en soulignant que :

«Lorsque la religion nie et écarte d'elle certaines figures mythiques qui gouvernaient autrefois la conscience, cette négation ne signifie pourtant pas qu'elles tombent radicalement dans le néant. Les créations mythiques, même lorsqu'elles sont dépassées, n'ont pas entièrement perdu leur force et leur valeur. Elles continuent au contraire d'exister, en tant que puissances inférieures et démoniaques qui, face au divin, ne sont rien et qui pourtant, même une fois reconnues comme des "apparences", n'en con-

[48] 2001b, 130–131.
[49] Voir PANAINO 2003b.
[50] Il faut paradoxalement considérer que le prétendu monothéisme juif des origines présente nombre de problèmes, parfois cachés pour des raisons confessionnelles, qui sont bien plus graves que ceux que nous donnent les textes avestiques ; voir en particulier PRATO 2001.
[51] 1923 = 1972, 285.

tinuent pas moins à faire peur, en tant qu'apparences substantielles et, en un certain sens, essentielles»[52].

En discutant la mutation sémantique du mot *daēuua-*, CASSIRER écrivait encore :

«On voit ici comment, parce que la pensée religieuse s'élève au-dessus de la couche élémentaire de la divinisation de la nature, tout ce qui appartient à cette couche reçoit dans une certaine mesure une valeur opposée. Mais d'être affecté d'un signe négatif ne l'empêche pas de continuer à vivre. [...] Le monde démoniaque, le monde d'Ahriman, est le monde du mensonge, de l'apparence et de l'illusion. De même qu'Ohrmazd avait à ses côtés, dans le combat, Asha, la Vérité et le Droit, Ahriman est le maître dans le royaume du mensonge, auquel il est même directement identifié dans certaines passages. Et cela ne signifie pas simplement qu'il se sert du mensonge et de la dissimulation comme d'une arme mais qu'il reste lui-même objectivement prisonnier de l'apparence et de la non-vérité»[53].

À ce point de la discussion, considérons le passage très important du Y. 30, 6, où tous les Daēuua *(daēuuā vīspåŋhō)* ont fait un choix *(vərənātā)* mauvais – en préférant la «Pire Pensée» *(acištəm manō)*. Il est opportun de lire ce passage dans son contexte général, à savoir avec les paragraphes 1–5, parce que ce chapitre est une des sections les plus importantes de toute la littérature zoroastrienne.

Y. 30, 1) *at̰ tā vaxšiiā išəṇtō yā mazdāθā hiiat̰cīt̰ vīdušē*
staotācā ahurāi yesniiācā vaŋhə̄uš manaŋhō
humązdrā aṣ̌ā.yecā yā raocə̄bīš darəsatā uruuāzā

[52] «Wenn sie bestimmte mythische Gestalten, durch die das Bewußtsein zuvor beherrscht wurde, negiert und von sich abstößt, so bedeutet diese Verneinung doch nicht, daß sie schlechthin dem Nichts anheimfallen. Die mythischen Gebilde haben auch nach ihrer Überwindung keineswegs allen Gehalt und alle Kraft verloren. Sie bleiben vielmehr bestehen – als niedere dämonische Mächte, die dem Göttlichen gegenüber als nichtig erscheinen und die dennoch, auch nachdem sie in diesem Sinne als "Schein" erkannt sind, noch als substantieller, im gewissen Sinne wesenhafter Schein gefürchtet werden» (1923 = 1997, II, 291).

[53] «Hier sieht man, wie dadurch, daß der religiöse Gedanke sich über die elementare Schicht der mythischen Naturvergötterung erhebt, alles, was dieser Schicht angehört, gewissermaßen ein umgekehrtes Vorzeichen erhält. Aber dessen ungeachtet lebt es, mit diesem veränderten Vorzeichen behaftet, weiter. Die dämonische Welt, die Welt Ahrimans, ist eine Welt des Trugs, des Scheins und der Täuschung. Wie Ormazd in seinem Kampfe das Asha, die Wahrheit und das Recht, zur Seite stehen, so ist Ahriman der Herrscherr im Reich der Lüge, ja er wird mit ihr an einzelnen Stellen geradezu identifiziert. Und dies besagt nicht nur, daß er die Lüge und die Verstellung als seine Waffen gebraucht, sondern daß er selbst objektiv in den Kreis des Scheins und der Unwahrheit gebannt bleibt» (1997, II, 291–292).

2) *sraotā gə̄uš.āiš vahištā auuaēnatā sūcā manaŋhā*
āuuarənā̊ vīciθahiiā narə̄m.narəm xᵛaxiiāi tanuiiē
parā mazə̄ yå̄ŋhō ahmāi [nə̄] sazdiiāi baodaṇtō paitī

3) *at̰ tā mainiiū pauruiiē yā yə̄mā xᵛafnā asruuātəm*
manahicā vacahicā š́iiaoθanōi hī vahiiō akəmcā
å̄scā hudå̄ŋhō ərəš vīš́iiātā nōit̰ duždå̄ŋhō

4) *at̰cā hiiat̰ tā hə̄m mainiiū jasaētəm paouruuīm dazdē*
gaēmcā ajiiāitīmcā yaθācā aŋhat̰ apə̄məm aŋhuš
acištō drəguuatąm at̰ aṣ̌āunē vahištəm manō

5) *aiiå̄ mainiuuå̄ varatā yə̄ drəguuå̄ acištā vərəziiō*
aṣ̌əm mainiiuš spəništō yə̄ xraoždištə̄ṇg asə̄nō vastē
yaēcā xšnaošən ahurəm haiθiiāiš š́iiaoθanāiš fraorət̰ mazdąm

6) *aiiå̄ nōit̰ ərəš vīš́iiātā daēuuācinā hiiat̰ īš dəbaomā*
**pərəsəmnə̄ṇg upā.jasat̰ hiiat̰ vərənātā acištəm manō*
at̰ aēšəməm hə̄ṇduuarə̄ṇtā yā bąnaiiən ahūm marətānō

Y. 30, 1) Je vais proclamer, ô vous qui désirez venir (au sacrifice), les connaissances qui (appartiennent) à celui qui (déjà les) connaît; (je vais proclamer) soit les prières soit (les actes) sacrificiels de Vohu Manah, (qui sont) délicieux à voir parmi les lumières, ô bons savants, (et) que je donne à Ahura et Aṣ̌a.

2) «Écoutez de (vos) oreilles et regardez de (votre) vue grâce à la Pensée la Meilleure (Vahišta Manah) les (deux) préférences *(āuuarənā̊)* du discernement éveillant chaque homme personnellement à se déclarer avant la grande interpellation».

3) «Ce sont les deux Mainiiu (*i.e.* les esprits) Primordiaux, qui ont été connus (comme) deux songes (?)[54] jumeaux (ou "comme deux jumeaux ayant une propre volonté") ;[55] dans (leur) pensée, parole et action les deux sont (ce qui est) meilleur et (ce qui est) mauvais. Entre ces deux, les généreux distinguent avec droiture, non les avares».

(4) «Alors, le fait que ces deux Mainiiu se confrontent, détermine, en principe, la vie *(gaiia-)* et la non-vie *(ajiiāiti-)*, de manière qu'à la fin, la pire existence soit celle des partisans de la Tromperie *(druj-)*, mais que la très Bonne Pensée (appartienne) au partisan d'Aṣ̌a».

[54] Ou «who have become known as the twin sleeps», selon SKJÆRVØ 1997, 111.
[55] Selon GERSHEVITCH (1964 ; 1995, 18ab) ; cf. KELLENS – PIRART 1997, 58–60.

(5) «Entre ces deux Mainiiu celui qui est partisan de la Tromperie *(yə̄ drəguuå)* choisit *(varatā)* d'accomplir les plus mauvaises (pensées, paroles et actions), (tandis que) le Mainiiu très Bénéfique *(mainiiuš spə̄ništō)*, qui est revêtu de pierres très dures, et ceux qui *(yaēcā)* accueillent *(xšnaošən)* Ahura Mazdā, par des actes destinés à s'accomplir *(haiθiiāiš š́iiaoθanāiš)* (ont choisi) avec empressement *(fraorət̰)* Aṣ̌a *(aṣ̌əm)*».

(6) «Entre ces deux (Mainiiu), les Daēuua surtout ne distinguent pas *(vīš́yātā)* avec droiture, car la déception leur advient quand ils délibèrent. Comme ils choisissent *(vərənātā)* la Pire Pensée *(acištəm manō)*, ils courent ensemble vers la Rage, avec laquelle les mortels infectent l'existence *(ahūm)* [ou "avec laquelle ils infectent l'existence de l'(être) mortel"]».

Dans le Y. 30, 4, la «pire existence» finale, celle qui échoit aux partisans de la *druj-*, est une conséquence directe de la non-vie *(ajiiāiti-)* primordiale déterminée par Aṇgra Mainiiu[56]. Ce dernier Mainiiu, sans dimension osseuse et vitale, est une manifestation déformée de la conscience et de la pensée, tandis que la mort[57] tout à la fois existe comme concept pensable et pensé et n'existe pas en tant que négation de la vie, car il n'a rien à partager avec elle. En fait la mort peut être définie par exclusion car sa manifestation dans la réalité interrompt le cours de la vie dans le même temps que son irruption comporte un état de non-existence qui la rend ni représentable ni qualifiable comme «existante» ou «vive». C'est ce qu'avait rappelé SHAKED[58], «*Gētīg* is the place where the existence of Ahreman can be ontologically denied, and where the outcome of the battle can be foreseen with confidence, despite the fear which the apparent equality of powers arouses».

On voit que la littérature avestique et zoroastrienne en général apporte donc un démenti catégorique au nihilisme.

[56] Cf. MEILLET 1925, 62–64.

[57] Un cas très intéressant est représenté par la doctrine de la supériorité de l'homme mortel ayant des enfants sur un immortel sans enfants, qui s'explique, selon l'analyse de MOLÉ (1959, 152–155) comme une contradiction apparente. En fait, en suivant MOLÉ (1959, 154), il faut que les créatures d'Ohrmazd acceptent de mourir au moins temporairement. «Leur mort – causée, bien sûr, par l'assaut des forces du mal – est une conséquence inévitable du mouvement qui, lui, sert à éliminer le mal. La limitation même de la vie de l'individu dans le temps annonce, signifie, symbolise, garantit la limitation du temps du grand conflit : les deux auront une fin, et le mal ne se perpétuera pas au delà».

[58] 1971, 72.

4.3. Entre Esprit et Pensée : Mazdā, Mainiiu et Manah

La conception mazdéenne du double état de l'existence est quelque chose de complexe et bien articulée. Elle se manifeste par un langage particulier où la catégorie de la pensée (racine verbale *man* ; cf. skt. *mán-ya-te* ; i.e. *men*)[59], exprimée sous des formes et thématisations diverses, assume le rôle central. Depuis le nom de l'être suprême, Ahura Mazdā, l'activité de la pensée en est le pôle. Non seulement la première partie du nom-racine *mazdā-*, i.e. *maz°*[60], s'explique comme une variante combinatoire du thème *manah-* «pensée» (de *man-ah-* n. ; voir aussi *mə̄ṇg*)[61], mais, de plus, ce nom témoigne d'un procès d'abstraction étonnant : il signifie, selon l'opinion la plus répandue, «le maître, le seigneur» *(ahura-)* «qui a appliqué sa pensée» (ou «l'application de sa pensée»)[62], donc «sage, attentif» *(*mṇs-dā-)*, comme dans le verbe *mə̄ṇg/maz°* + *dā*[63] «être attentif à *acc.*»[64], mais on pourrait aussi entendre que cette «sagesse» primordiale (ou omniscience divine) de l'Ahura par excellence est dérivée du fait que ce dieu, en principle, «a fondé/donné la pensée»[65] ou qu'il «a (tout) tenu présent» et «tout fondé» [racine verbale *dā*] «par la pensée» ou «dans la pensée» *(maz-)* ; c'est-à-dire, apparemment, qu'il aurait organisé tout (*i.e.* toute la création) «par» ou «dans son esprit», *i.e.* «sa pensée» ; voir alors les traductions de BARR : «qui établit, réalise (les choses) par ou dans le *manah*»[66] ou «den, som lægger sig Tingene paa Sinde» [«celui qui se pose les choses dans l'esprit»][67]. Il y a donc lieu de réfléchir sur l'avestique *mainiiu-*, (m.), dont l'interprétation usuelle était celle d' «esprit», ce qui a été très récemment contesté par KELLENS et PIRART[68]. Nos deux savants dénient toute personnification de l'idée de *mainiiu-* et surtout des

[59] WERBA 1997, 215-216.

[60] Cf. KELLENS 1974, 203.

[61] KELLENS – PIRART 1991, 283, 287; cf. PISANI 1940, 81–82 ; HUMBACH 1957, 81–82; KUIPER 1957, 86–93 ; 1976, 27–28. Cf. KONOW 1937, 217–222.

[62] KELLENS 1974, 203.

[63] KELLENS – PIRART 1991, 256; KELLENS 1989b, 223.

[64] Cf. *mánas- dhā-*, le prénom védique *man-dhā-tár-*, m. et le nom *medhā́-*, f. «sagesse» (HUMBACH 1957, 82 n. 4 ; MAYRHOFER 1963, 582–583, 685–686; cf. aussi WACKERNAGEL 1957, 37–38, par. 34, a).

[65] Voir GERSHEVITCH (1995, 5–6) qui propose l'interpretation de «creator of thought» or «giver of thought». Cf. aussi PAGLIARO 1950, 104–105 : «Non vi può essere dubbio che il nome del dio supremo nella concezione zarathustriana non è connesso con la nozione generica di "sapienza", ma vuole invece esprimere la nozione di spirito nella sua attività creativa: il significato di *mazdāh-* è certo quello di "colui che opera spiritualmente" [...]».

[66] 1945 ; cf. DUCHESNE-GUILLEMIN 1948, 295.

[67] BARR 1954, 208. Cf. HUMBACH 1957, 84 n. 12.

[68] KELLENS – PIRART 1997, 60–61. Cf. SKJÆRVØ 1997, 110.

deux Mainiiu primordiaux plusieurs fois mentionnés dans les Gāθā. Leur interprétation se fonde sur l'absence d'attestation, dans le cas de *mainiiu-*, au vocatif et par l'absence, en particulier en vieil-avestique, de titres et épithètes divins ou de métaphores de caractère familial attribués à ces deux Mainiiu. Il faudrait donc interpréter l'av. *mainiiu-* simplement comme «état d'esprit» ou comme «pensée pensante», en opposition à *manah-*, n., à entendre comme «contenu de la pensée»[69]. Par conséquent, dans le célèbre passage du Y. 30, 3–4, toute référence à Spəṇta Mainiiu et Aṇgra Mainiiu serait exclue. Voyons si tel est le cas en s'appesantissant de nouveau sur ces passages aussi importants que difficiles :

Y. 30, 3) *at̰ tā mainiiū pauruiiē yā yə̄mā x^{v}afənā asruuātəm*
manahicā vacahicā š́iiaoθanōi hī vahiiō akəmcā
åscā hudåŋhō ərəš vīšiiātā nōit̰ duždåŋhō

4) *atcā hiiat̰ tā hə̄m mainiiū jasaētəm paouruuīm dazdē*
gaēmcā ajiiāitīmcā yaθācā aŋhat̰ apə̄məm aŋhuš
acištō drəguuatąm at̰ ašāunē vahištəm manō.

3) «Ce sont les deux Mainiiu (*i.e.* les esprits) Primordiaux, qui ont été connus (comme) deux songes (?) jumeaux (ou "comme deux jumeaux ayant une propre volonté") ; dans (leur) pensée, parole et action les deux sont (ce qui est) meilleur et (ce qui est) mauvais. Entre ces deux les généreux distinguent avec droiture, non les avares».

4) «Alors, le fait que ces deux Mainiiu se confrontent, détermine, en principe, la vie *(gaiia-)* et la non-vie *(ajiiāiti-)*, de manière que, à la fin, la pire existence soit celle des partisans de la Tromperie *(druj-)*, mais la très Bonne Pensée (appartienne) au partisan d'Aṣ̌a».

Interpréter de manière restrictive ce passage présenterait quelques faiblesses, car dès le Y. 45, 1–2 on peut sans difficulté reconnaître l'identité des deux Mainiiu Primordiaux. Ils sont respectivement nommés *spaniiå* «le plus bénéfique» (nom. sg. m. de *spaniiah-*, comparatif de *spəṇta-*) et comme *aṇgrəm*, acc. sg. m. de l'adj. *aṇgra-* «mauvais» (cf. av.réc. *aŋra-*).

Y. 45, 1) *at̰ frauuaxšiiā nū gūšō.dūm nū sraotā*
yaēcā asnāt̰ yaēcā dūrāt̰ išaθā
nū īm vīspā ciθrə̄ zī mazdåŋhō.dūm
nōit̰ daibitīm duš.sastiš ahūm mərąš́iiāt̰
akā varanā drəguuå hizuuå.āuuərətō

[69] KELLENS – PIRART 1997, 65–66 n. 63.

Y. 45, 2) *at̰ frauuaxšiiā aŋhə̄uš mainiiū pauruiiē*
*yaiiå spaniiå *uitī mrauuat̰ yə̄m aṇgrəm*
nōit̰ nā manå nōit̰ sə̄ṇghā nōit̰ xratauuō
naēdā varanā nōit̰ uxδā naēdā š́iiaoθanā
*nōit daēnå noit̰ uruuąnō *haciṇtē*

Y. 45, 3) *at̰ frauuaxšiiā aŋhə̄uš ahiiā paouruuīm*
^{x}yə̄m mōi vīduuå mazdå vaocat̰ ahurō
yōi īm və̄ nōit̰ iθā mąθrəm varəšəṇtī
yaθā īm mə̄nāicā vaocacā
aēibiiō aŋhə̄uš auuōi aŋhat̰ apə̄məm

Avant de vous soumettre ma traduction, abordons les problèmes qu'offre ce texte, surtout dans la strophe 3, à partir des remarques avancées par KELLENS – PIRART[70].

Si le verbe *mrauuat̰* (45, 2) est au subjonctif et la solution de BARTHOLOMAE[71] de poser une forme thématisée à la place de *mraot̰* est *ad hoc* et, de surcroît, invraisemblable en vieil-avestique, comme il avait été déjà remarqué par GERSHEVITCH[72], HUMBACH[73], SCHMITT[74] et INSLER[75], il faut de plus souligner que *mrū* régit de règle le datif dans l'expression «dire à» ; alors la traduction usuelle de **uitī mrauuat̰* «(celui qui est le Mainiiu Spaniiah) ainsi dira (au Mauvais [*yə̄m aṇgrəm*])», semble grammaticalement impossible, fait souligné par l'analyse de KELLENS et PIRART[76]. Malheureusement personne n'a essayé de résoudre cette difficulté, même HUMBACH[77] dans ses dernières traductions. On peut imaginer qu'une interprétation alternative comme «celui qui est des deux le Plus Bénéfique *(spaniiå)* ainsi dira qui (est) le Mauvais *(yə̄m aṇgrəm)*» ou, plus simplement, que «dira le Mauvais» ait été considérée faible pour des raisons de caractère syntaxique, parce que, dans le cadre indo-iranien, il faudrait avoir **yə̄ aṇgrō*, c'est-à-dire le nominatif et non l'accusatif. KELLENS et PIRART excluent la solution déjà avancée par BARTHOLOMAE

[70] 1991, 188–189.
[71] 1904, 1193, 1196 n. 4.
[72] 1952b, 177.
[73] 1959, II, 60–61. Voir HUMBACH 1998, 28–31. Selon HUMBACH l'usage de *mrauuat̰* démontre que ce passage n'aurait rien de mythologique.
[74] 1967, 32, 203–204.
[75] 1975, 256.
[76] 1989, 155 ; 1991, 188. KELLENS – PIRART 1991, 188 : «le verbe *mrū*, comme son équivalent védique *BRŪ*, ne se construit pas avec l'acc., mais avec le dat. de la personne à laquelle on parle ; l'emploi du faux pronom relatif *yə̄m* est injustifiable [...]».
[77] 1991 ; 1994, 72–73.

(voir aussi REICHELT[78] suivi, *e.g.*, par M. W. SMITH)[79] de postuler un usage de *yə̄m* comme article déterminatif pour des raisons qu'on peut définir comme chronologiques, étant donnée l'antiquité relative du vieil-avestique qu'elles postulent. À ce propos il faut remarquer que l'emploi du pronom relatif comme article défini n'est pas seulement attesté dans le Ṛgveda et aussi dans l'Avesta mais, comme l'avait montré BENVENISTE[80], il appartient dès l'indo-européen aux fonctions du pronom **yo*. Par conséquent, l'antiquité absolue du vieil-avestique, véritable ou non, ne serait pas un argument négatif déterminant. En tous cas une solution favorable à expliquer *yə̄m* comme article défini n'écarte pas l'objection posée syntaxiquement par l'unicité d'une rection accusative de *mrū* avec le sens «de dire à». C'est pour cette raison qu'il est absolument nécessaire de réfléchir aux raisons qui portent KELLENS et PIRART à donner à *yə̄m*, pronom relatif anticipé à *aŋgrəm*, une rection par le verbe *⁺haciṇtē*. Dans ce cas, la traduction deviendrait:

> «Je vais proclamer les deux Mainiiu fondamentaux/primordiaux de l'état de l'existence dont *(yaiiå)* le Meilleur ainsi dira qui est le Mauvais que ni les pensées, ni les explications, ni les intelligences ni les choix, ni les mots et ni les actes, ni les consciences, ni les âmes ne suivent en aucun cas».

La traduction donnée par KELLENS et PIRART[81] est au contraire un peu plus libre et donne, au moins apparemment, à *mrauuat̰* une valeur impersonnelle abusive («on dit») :

> «Je vais proclamer les deux états d'esprit fondamentaux de l'existence (rituelle), (proclamer) quel est celui des deux qu'on dira le plus bénéfique et quel est le mauvais que les pensées, les explications, les intelligences et les choix, que les mots et les actes, que les consciences et les êtres ne suivent en aucun cas».

Quoique de syntaxe apparemment irréprochable, cette interprétation du passage a elle aussi quelques failles :

1) la présence de *⁺uitī* présuppose le début d'un discours direct qui *de facto* n'existerait plus si la rection de *yə̄m* est donnée à *⁺haciṇtē*.

[78] 1908, 370 par. 749.
[79] 1929, 117 n. 3.
[80] 1958, 45-54.
[81] 1989, 155.

2) Le verbe régissant *yə̄m*, c'est-à-dire *⁺haciṇtē*, est trois vers plus loin ; au contraire, le passage, malheureusement fort ambigu[82], du Y. 33, 9 : *aiiå ārōi hākurənəm yaiiå haciṇtē uruuąnō* (mais qui avait été auparavant interprété par KELLENS[83] comme : «mise en mouvement a été l'alliance de ces deux dont les âmes concordent») faisant pendant avec 45, 2 *nōit̰ uruuąnō ⁺haciṇtē* montre que le pronom relatif est très proche du verbe régissant. Je préfère alors garder le caractère intransitif de *hac* moyen de valeur réciproque (selon la définition donnée par KELLENS)[84], nonobstant «il n'y a pas d'autre exemple de la construction de *hac*, moyen et intransitif, avec un sujet pluriel dont les diverses composantes exercent l'une sur l'autre une action réciproque», comme l'écrivent KELLENS – PIRART[85] ; mais à mon avis Y. 33, 9 est un autre exemple.

3) Le *nā* de *nōit̰ nā manå* [...] devient une particule tandis qu'il peut être sans difficulté le génitif du pronom (enclitique) personnel duel «nous» (cf. véd. *nau*), comme normalement considéré dans les études avestiques[86]. Dans la version pehlevie de Y. 45, 2 (comme dans la citation du Y. 19, 15 ; voir ci-dessous), il est en tous cas interprété comme pronom personnel «nous» (*nē amāh = nōit̰ nā* [...]).

4) Mais le problème le plus difficile se pose avec la tradition interne à l'Avesta : en fait, selon l'exégèse avestique récente du Y. 19, 15 nous trouvons la formule de 45, 2[87] insérée à partir de *nōit̰ nā manå* [...] dans le passage suivant :

vahištō ahurō mazdå
ahunəm vairīm frāmraot̰
vahištō ˣhām.akāraiiat̰[88]
hiθβat̰ akō abauuat̰
aṇtarəca druuaṇtəm āmrūta aiia aṇtarə.uxti
nōit̰ nā manå nōit̰ saŋha nōit̰ xratauuō
naēδa varanā nōit̰ uxδa naēδa šiiaoθna
nōit̰ daēnå nōit̰ uruuąnō haciṇte.

[82] Voir KELLENS – PIRART 1991, 104-105.
[83] 1984, 54.
[84] 1984, 54.
[85] 1991, 188-189.
[86] HOFFMANN – FORSSMAN 1996, 160.
[87] Texte selon KELLENS – PIRART 1988, 155.
[88] Cf. KELLENS 1984, 144 n. 43, 147-148 ; 1996, 39-40.

«Le très bon Ahura Mazdā
récita solennellement l'Ahuna Vairya ;
lui, le très bon, fit (cette récitation) en forme complète.
Aka (Manah) se trouva en difficulté.
Il (*i.e.* Ahura Mazdā) interdit le sectateur de la *druj-* par cette interdiction :
"Ni nos pensées, ni (nos) explications, ni (nos) intelligences ni non plus (nos) choix, ni (nos) mots et non plus (nos) actes, ni (nos) consciences, ni (nos) âmes ne concordent"».

La traduction pehlevie de Y. 19, 15[89] est la suivante :

waxšēnīdārīh rāy ohrmazd [parwardārīh ī dāmān rāy] ahunwar frāz guft u-š pad waxšēnīdārīh hangirdīgīh būd [kū-š sar bē būd]. tēz ka zanišn bawēd [kū ēbgat andar dwārist] andarag-iz ī druwandān guft [jādūgīh] ān andarag gōwišnīh. nē amāh menišn nē hammōxtišn [man ān nē hammōxt ēstam ī tō hammōxt ēstē] ud nē xrad [čē man xrad pad frārōnīh dāram tō pad abārōnīh dārē] nē kāmag [čē man kāmag abāyist frārōn tō abārōn] nē saxwan [čē man ān ī frārōn gōwam tō ān ī abārōn gōwē] nē kunišn [čē man kunišn frārōn tō abārōn] nē dēn [čē man dēn gāhānīgīh tō jādūgīh] ud nē ruwān ā-šān pad agenēn xwēš [čē ān kē pad tis man ēstēnd ud ān kē pad tis tō ēstēnd ā-šān ruwān nē pad ē gyāg ; ōy kē ē guft kū awēšān-iz ruwān ast ēdōn abāyēd guftan kū nē ruwān ā-mān pad agenēn].

«Pour l'accroissement, Ohrmazd (pour la nourriture des créatures) proclama l'Ahunwar et il fut parfait pour l'accroissement (ainsi fut son début) : éffilé pour frapper (tandis que l'Antagoniste fait irruption) il prononça la séparation des partisans du mensonge [la sorcellerie] (par) cette interdiction : "ni nos pensées, ni (nos) enseignements (car je n'ai pas enseigné ce que tu as enseigné), ni (nos) intelligences (car j'ai mon intelligence dans la droiture et toi dans la fausseté), ni (nos) volontés (car ma volonté doit être droite et la tienne fausse), ni nos discours (car je dis ce qui est droit et tu dis ce qui est faux), ni (nos) actions (car mes actions sont droites et les tiennes fausses), ni (nos) religions (car ma religion est la *gāhānīgīh* et la tienne la sorcellerie), ni les âmes ne se trouvent ensemble (car les âmes de ceux qui sont avec moi suivent ma religion et celles de ceux qui professent la tienne ne se trouvent pas au même endroit. Celui qui dit que leurs âmes existent, il faut dire encore qu'elles ne demeurent pas ensemble)"».

[89] DHABHAR 1949, 101-102.

Nous pouvons alors comparer cela au Y. 45, 2[90]:

ēdōn frāz gōwam andar axwān mēnōgīgīh fradom [gāhānīgīh] kē pad awēšān abzōnīgīh ā-š ēdōn guft ō ōy ganāg kū nē amāh menišn [man nē ān menam ī tō menē čē man ān ī frārōn menam ud tō ān ī abārōn menē] ud nē hammōxtišn [čē man ān ī frārōn hammōzam tō ān ī abārōn hammōzē] nē xrad [čē man xrad pad frārōnīh dāram tō pad abārōnīh] nē kāmag [čē man kāmag pad frārōnīh dāram ud tō pad abārōnīh] nē saxwan [čē man saxwan ān ī pad frārōnīh gōwam ud tō pad abārōnīh gōwē] nē kunišn [čē man kunišn frārōn tō abārōn] nē dēn [čē man dēn gāhānīgīh ud tō jādūgīh] ud nē ruwān ā-šān pad agenēn [ān kē abar dēn ī man ēstēd ān kē abar dēn ī tō ēstēd ā-šān ruwān nē pad ēk gyāg].

«Je proclame donc parmi les seigneurs célèstes le premier (le spirituel) qui parmi ceux-ci (est) celui qui accroît ; alors, il dit ainsi à celui (qui est) mauvais *(ganāg)* : "ni nos pensées (je ne pense pas ce que tu penses car je pense ce qui est droit et tu penses ce qui est mauvais), ni (nos) enseignements (car j'enseigne ce qui est droit et toi ce qui est mauvais), ni (nos) intelligences (car j'ai mon intelligence dans la droiture et toi dans la fausseté), ni (nos) volontés (car je tiens ma volonté dans la droiture et toi dans la fausseté), ni nos discours (car je tiens des discours dans la droiture et toi (les) tiens dans la fausseté), ni (nos) actions (car mes actions sont droites et les tiennes fausses), ni (nos) religions (car ma religion est la *gāhānīgīh* et la tienne, la sorcellerie), ni les âmes ne se trouvent ensemble (les âmes de ceux qui suivent ma religion et celles de ceux qui professent la tienne ne se trouvent pas au même endroit)"»[91].

Il est évident que nous avons à faire avec *nōiṯ nā manå* [...] etc. à un discours direct et non à une proposition subordonnée relative, du moins d'après l'interprétation des compositeurs du Yasna récent et des traducteurs en pehlevi de 45, 2 *(ā-š ēdōn guft ō ōy ganāg)* et de 19, 15 (*guft* [...] *ān andarag gōwišnīh*). Je pense qu'il faut réfléchir encore un peu sur le postulat de l'impossibilité d'une phrase avec rection accusative de *mrū* ou avec la proposition rélative à l'accusatif («ainsi dira qui est qui est le Mauvais»).

Le premier postulat est en fait contredit par la présence dans le Ṛgveda, *e.g.*, 6, 55, 5, d'un tour où *brū* (dans le sens de «dire à») se construit avec l'accusatif de la personne à laquelle on parle :

[90] DHABHAR 1949, 194-195.
[91] Voir MOLÉ 1963, 71, 72.

mātúr didhiṣúm abravaṃ svásur jāráḥ śṛṇotu naḥ
bhrā́téndrasya sákhā máma.

«J'ai parlé au (dieu) qui brigue (en mariage sa) mère : que (ce dieu), amant de sa sœur, nous écoute, frère d'Indra, mon ami!»[92].

Voir encore 6, 56, 4 :

yád adyá tvā puruṣṭuta brávāma dasra mantumaḥ
tát sú no mánma sādhaya.

«Ce qu'aujourd'hui nous le disons, ô (dieu) loué multiplément, ô merveilleux, ô (dieu) doué de conseil, / cette évocation de nous, mène la donc droit-au-but»[93].

Si RENOU[94] pensait expliquer cette particularité syntaxique par l'influence de la construction de *vac*, HAUDRY[95], mentionnant le passage gāθique de 45, 2, en a demontré son origine et développement, en relevant l'emploi de l'accusatif pour exprimer la personne dont on parle.

Au regard de la (im-)possibilité théorique d'une construction avec une proposition relative à l'accusatif dépendante de *mrū*, on peut, en vieil-avestique, trouver au moins deux autres occurrences :

a) Y. 45, 8 : [. . .] *cašmaini viiādarəsəm* [...] *vīduš aṣ̌ā yə̄m mazdąm ahurəm* « j'ai vu de mes yeux, d'après Aṣ̌a, qui est Ahura Mazdā»[96] ;

b) Y. 34, 13 : *tə̄m aduuānəm ahurā yə̄m mōi mraoš vaŋhəuš manaŋhō* [...] «tu me dis, ô Ahura, le sentier qui est de Vohu Manah»[97].

De plus, il faut se rappeler des annotations rajoutées par CALAND[98] sur la particularité de l'Avestique par rapport à la «Kongruenz»[99] des pronoms relatifs, où il déclare que, en avestique, le pronom relatif n'était plus senti dans sa force originelle, mais c'est le bloc entier qui est placé dans

[92] RENOU 1966, *ÉVP*, XV, 150. Cf. GELDNER 1951, II, 158 : «(Von Pūṣan), dem Freier seiner Mutter, habe ich gesprochen : Der Buhle seiner Schwester soll uns hören, Indra's Bruder, mein Freund».
[93] RENOU, *ibidem*. Cf. GELDNER 1951, II, 159 : «Was wir heute zu dir sprechen, du vielgepriesener, ratreicher Meister, diesen Gedanken führe uns fein aus!».
[94] *Ibidem*.
[95] 1977, 329 ; 330.
[96] Cf. KELLENS - PIRART 1989, 157.
[97] Voir KELLENS - PIRART 1989, 128 : «(Enseigne-nous) le sentier dont tu me dis, ô Maître, qu'il est celui de la divine Pensée [...]».
[98] 1891, 21-23.
[99] Voir aussi REICHELT 1909, 370 ; SEILER 1960, 136–137, 143, *passim*.

le cas oblique que le substantif a déterminé à travers la phrase relative[100]. Cette explication doit être nuancée à la lumière des considérations avancées par BENVENISTE sur la double fonction originaire du pronom relatif, sans parler des remarques ajoutés par OETTINGER[101] qui postulait la possibilité (en tous cas facultative) de l'attraction du relatif et de son attribut si l'antécédent est à l'accusatif ou à l'instrumental, hypothèse sur laquelle KELLENS - PIRART[102] ont posé des réserves mais sans la réfuter.

On peut donc faire l'hypothèse que cette possibilité n'est pas absolument exclue de la syntaxe indo-iranienne[103] et surtout dans le cas de l'avestique.

Toutes ces données semblent alors attester la possibilité d'une attraction du relatif au cas accusatif régi par un verbe qui le gouverne *(mrū, dars)*, tandis que la comparaison avec le védique n'interdit pas la vieille interprétation d'un accusatif *(yə̄m aŋgrəm)* régi par *mrū*. En tous cas, ces deux solutions «conservatives» ne s'écartent pas de l'exégèse avestique récente et nous permettent de rétablir un passage dont l'interprétation serait au contraire très difficile[104].

Je propose donc la traduction suivante :

Y. 45, 1) «Je vais proclamer. Entendez donc! Écoutez donc ça! Vous tous qui de près et de loin désirez venir! Prêtez attention à (cette vérité, qui est sa) manifestation visible : "Puisse celui qui adopte une doctrine mauvaise, le partisan de la Tromperie *(drəguuå̄)*, prisonnier de sa langue, ne pas détruire la seconde existence (*daibitīm* [...] *ahūm*) par son mauvais choix *(akā varanā)*"».

2) «Je vais proclamer les deux Mainiiu Primordiaux *(mainiiū pauruiiē)* de l'existence *(aŋhə̄uš)*, dont celui qui est des deux le Plus

[100] CALAND 1891, 21-22 : «In der satzverbindung : relativ + subst., wie sub I behandelt, wird das relatifpronomen nicht mehr in seiner ursprünglichen kraft gufühlt, sondern die ganze masse in denjenigen casus obliquus gesetzt, welchen das durch en relativsatz bestimme substantiv hat».
[101] 1986, 46.
[102] 1990, 63.
[103] Pour des exemples védiques voir encore CALAND 1891, 22.
[104] Il faut noter que très récemment SKJÆRVØ (sous presse, 197) a proposé l'interprétation suivante du Y. 45, 2 : «Thus, I shall proclaim the two inspirations at the beginning of this(?) *ahu* of which two the life-giving one shall tell him whom you know to be(?) the Evil one [...]», en donnant comme exemples parallèles pour la syntaxe Y. 28, 10 : *aṯ yə̄ṇg aṣ̌āatcā vōistā vaŋhə̄uscā dāθə̄ṇg manaŋhō* «But those whom you know to be according to Order and following the established rules of good thought», et Y. 46, 4 : *aṯ tə̄ṇg drəguuå̄ yə̄ṇg aṣ̌ahiiā važdrə̄ṇg pāṯ* «But the one possessed by the Lie will keep those whom I know to be the conveyors of Order» [voir SKJÆRVØ sous presse, 197 n. 453 et 168].

Bénéfique *(spaniiā̊)* "ainsi dira comme (est) le Mauvais" [ou "au Mauvais"] : "Ni nos pensées, ni (nos) explications, ni (nos) intelligences ni non plus (nos) choix *(varanā)*, ni (nos) mots et non plus (nos) actes, ni (nos) consciences, ni (nos) âmes ne concordent"».

3) «Je vais proclamer la (formule [*mąθra-*) primordiale *(paouruuīm)* de cette existence *(aŋhə̄uš)*, que le savant Ahura Mazdā m'a dite : "D'entre vous ceux qui n'accomplissent pas cette formule *(mąθrəm)*, comme je vais la penser et la dire, pour ceux-là, hélas! (cette faute) sera le dernier mot de (leur) existence humaine!"».

Si nous considérons que les deux Mainiiu ont «intelligences, choix, paroles, actions, consciences» et surtout «âmes», comme déclaré dans le Y. 45, 2, leur personnification me paraît évidente. On peut, certes, débattre sur le degré de cette personnification dans ces passages anciens, mais il est très difficile de nier que la littérature mazdéenne montre à travers son développement historique un processus sans cesse progressif de personnification, qui arrive à son stade définitif dans l'Avesta récent, ainsi que l'atteste le Yt. 19, 44. Il faut aussi souligner le caractère divin du Mainiiu Spə̄ništa, qui, selon le Y. 30, 5, «est revêtu de pierres très dures». De plus l'attribution à Ahura Mazdā lui-même de ce discours direct en 19, 15, nous montre comment le concept de choix antagoniste tombe aussi sur Ahura Mazdā, qui dans la littérature avestique récente s'oppose directement à Aŋra Mainiiu et en certains cas à Aka Manah, qui parfois est identifié avec l'Antagoniste par excellence.

On peut alors se rappeler, comme je l'avais déjà proposé (1989, 40), deux hymnes védiques dédiés au Manyu personnifié (Ṛv. 10, 83 et 84 ; cf. AV. 4, 32 et 31)[105], que l'on peut compléter par l'hymne de l'AV. 11, 8, dédié à l'entrée du Brahman dans le corps humain. Ce dernier débute, comme l'a écrit RENOU[106], «par une affabulation mythique : le mariage de Manyu, le "Zèle" ou la "Pensée active" (...) avec l'intention» *(ā́kūti)*. Ces données renforcent toutes dans le cadre indo-iranien la vieille interprétation en faveur de la dimension personnifiée du Mainiiu. À la lecture de ces implications générales on peut trouver paradoxal que l'avestique *mainiiu-* ait été ravalé à une «force mentale» strictement humaine, à l'instar d'une représentation de la pensée du fidèle qui s'apprête à la connaissance religieuse (KELLENS 1990). Selon cette interprétation, le choix

[105] Voir MALAMOUD 1989, 179–180 = 1994a, 185–186 (l'ordre de l'Atharvaveda étant l'inverse de celui du Ṛgveda, comme noté par MALAMOUD) ; WHITNEY – LANMAN 1905, I, 201–204 ; RENOU *ÉVP*, XV (1966, 172–175).

[106] 1956, 266. Cf. aussi RENOU 1950, 181–187 ; 1956, 266–168 ; WHITNEY – LANMAN 1905, II, 647–651. Littérature chez MALAMOUD 1989, 188 = 1994a, 195.

même du *mainiiu-* «mauvais» s'expliquerait comme la conséquence de son état mauvais et non plus comme le fruit d'un choix «libre» (KELLENS 1990, 104–106). Cette interprétation me donne quelque perplexité car, en humanisant la dimension du *mainiiu*, on tombe dans le paradoxe d'ontologiser et rendre à priori la méchanceté de celui-ci. Il y a là une contradiction surtout si nous considérons que le *mainiiu-*, en tant que «pensée» qui choisit, doit avoir une liberté propre, et ce d'autant plus dans le cas de la pensée humaine dont rien ne nous autorise dans le contexte avestique à postuler une méchanceté à priori. Tandis que si nous conservons l'interprétation primitive d' «Esprit» ou d' «Esprit-pensée», il y a à la lumière de ces considérations, la plus grande cohérence interprétative. Cela ne nous fait pas tomber dans la contradiction d'attribuer au personnage démoniaque par excellence, Aŋgra Mainiiu, une fonction tout à la fois conceptuelle et en même temps humaine. De plus il faut considérer que plusieurs fois, dans l'Avesta ancien, le concept de *mainiiu-*, surtout dans l'expression *mainiiu- spə̄ništa-* (voir, *e.g.*, Y. 36, 3 : *ātarš vōi mazdā̊ ahurahiiā ahī mainiiuš vōi ahiiā spə̄ništō ahī* [...] «Tu es certes le feu du Maître Mazdā, tu es certes son état d'esprit très bénéfique [...]»[107] ; Y. 36, 1 : [...] *θβā mainiiū spə̄ništā* [...] ; Y. 43, 2 : [...] *θβā* [...] *spə̄ništā mainiiū* [...] ; [...] *spəṇtā θβā mainiiū* [...] dans 43, 6), sans parler de l'attribution du superlatif *spəṇtō.təma-* dans l'Avesta récent (voir aussi *mainiiu-spəṇtō.təma-* dans le Y. 1, 1 etc. ou Yt. 1, 12[108] : *mainiiušca ahmi spəṇtō.təmō* fondé sur l'exemple de Y. 37, 3 : *tə̄m at̰ āhūriiā nāmə̄nī mazdā varā spəṇtō.təmā yazamaidē* [. . .] «Nous lui faisons consécration en adorateurs du Maître [en l'appelant] par son nom de "Mazdā", de "chéri", de "très bénéfique" [. . .]»)[109], est évidemment associé à Ahura Mazdā. En d'autres mots, Spəṇta Mainiiu est une manifestation de la pensée, qui à travers son choix, représente aussi la volonté de Mazdā (sous une forme autonome et personnalisée) et non plus l'expression d'une catégorie strictement liée à la dimension humaine.

Il faudrait dès lors admettre que, même dans la forme thematisée en *-yu-* de la racine verbale *man*, à travers **maniiu-*, serait indiquée «la pensée pensante», dans le sens d'une «pensée active» personnalisée, sous la forme de deux «Esprits-pensées», par le choix desquels se serait manifesté l'antagonisme entre *aša-* et *druj-*.

Cela présuppose à mon avis jusqu'à une sorte de dimension spéculative dans le milieu gāθique où le *manah-*, par exemple, en tant que «contenu de pensée», présente une dimension objective de l'activité exprimée par

[107] KELLENS – PIRART 1988, 135.

[108] PANAINO 2002a, 45, 51–52. Voir aussi PANAINO sous presse, a.

[109] KELLENS – PIRART 1988, 136.

le verbe *man* et pensée par un sujet qui est un *mainiiu-*. Mais puisque le *manah-* lui-même reste sujet tant à une personnification qu'à une division dualiste (ainsi l'opposition entre Vohu Manah[110] «la Bonne Pensée» et Aka Manah «la Pensée mauvaise»), il n'y a pas de raisons de douter que le *mainiiu-* ait pu être personnifié en qualité de représentant de la «libre» activité de la pensée, qui pouvait être polarisée dans l'opposition *aša-* versus *druj-*. Le côté «bénéfique» de cette pensée se manifeste aussi à travers la volonté d'Ahura Mazdā même (qui possède le *mainiiu- spəništa-* et qui est à son tour *spəṇtō.təma-*), mais elle n'est pas limitée à son pouvoir divin, parce que le procès d'autodétermination d'un autre *mainiiu-* qui s'impose comme mauvais lui est étrangère et s'explique seulement dans le cadre de la liberté du choix et d'un état primordial dans lequel le *mainiiu-* était un pouvoir indéterminé mais sujet à se manifester comme volonté bénéfique ou mauvaise.

À suivre la profonde analyse du terme *manyú-* en védique donnée par MALAMOUD[111], une conclusion s'impose : le *manyú-* est une qualité permanente, plus précisément une faculté essentielle désignant la capacité de vouloir et de penser plus que celle de désirer. C'est par leur *manyú-* que Mitra et Varuṇa séparent[112], selon le Ṛv. 1, 139, 2a-c, le désordre de l'ordre (*yád dha tyán mitrāvaruṇāv ṛtā́d ádhy ādadā́the ánṛtaṃ svéna manyúnā / dákṣasya svéna manyúnā* [...] «Depuis, ô Varuṇa-Mitra, que vous avez placé le Désordre hors de l'Ordre, grâce au zèle propre de l'Efficace, grâce à (son) zèle propre [...]»)[113]. Le Manyu désigne donc selon MALAMOUD[114], tant la fureur divinisée du guerrier, que la tension intentionnelle, avant qu'il n'y ait restriction sémantique de *manyú-* au sens de «passion» ou de «courroux». Le *manyú-* aurait été une puissance mentale qui coordonnait les pensées, comme le moyeu d'une roue vis-à-vis de ses rayons, tandis que le *mánas-* aurait été l'organe interne et central qui fonde l'activité des sens. Cette interprétation n'empêche pas l'existence, documentée aussi en vieil-avestique, d'un *mainiiu-* humain, mais dans le contexte iranien nous trouvons une polarisation de ce concept à travers la distinction entre le bon et le mauvais, qu'implique aussi un choix ou une volonté achevée par les hommes, tandis que dans le Ṛgveda le *manyú-* humain est surtout la «pensée mauvaise»[115].

[110] Cf. SCHMITT 1967, 119-121.
[111] 1989, 179-210 = 1994a, 185-201.
[112] Voir MALAMOUD 1989, 187 n. 52 = 1994a, 194 n. 1.
[113] Voir RENOU *ÉVP*, V, 1959, 8; cf. GELDNER 1951, I, 193 : «Als ihr beide, Mitra und Varuṇa, da vom Rechten das Unrechte wegnahmet mit eurem Eifer, mit dem eurer Willenskraft [...]».
[114] 1989, 193-194 n. 77 = 1994a, 200 n. 3.
[115] RENOU 1939, 202 = 1997, I, 94.

Si l'on revient au domaine iranien, notons alors qu'au dessous de la dimension du *mainiiu-*, on ne trouve – dans le système gāθique – qu'Ahura Mazdā. Car il est le seul être capable de mettre en place la création (verbe *dā*) à travers le ou dans le *manah-*, ainsi que le montre le Y. 31, 11, mettant en scène Ahura Mazdā qui, grâce à son *manah-* (*manaŋhā*, instr.), charpente (v. *taš*) les «troupeaux» *(gaēθåscā)*, les «consciences» *(daēnå)*, les «intelligences» *(xratušcā)*, etc.

Y. 31.11) *hiiaṯ nə̄ mazdā paouruuīm gaēθåscā tašō daēnåscā*
θβā manaŋhā xratūšcā hiiaṯ astuuaṇtəm dadå uštanəm
hiiaṯ š́iiaoθanācā sə̄ṇghąscā yaθrā varənə̄ṇg vaså dāiietē

Y. 31, 12) *aθrā vācəm baraitī miθahuuacå vā ərəš.vacå vā*
vīduuå vā əuuīduuå vā ahiiā zərədācā manaŋhācā
ānuš.haxš ārmaitiš mainiiū pərəsaitē yaθrā maēθā.

Y. 31, 11 : «Depuis que tu as charpenté en principe, ô Mazdā, par ta pensée nos troupeaux, nos consciences et nos intelligences, chaque fois que tu fondes la vitalité (ou l'animation) corporelle, depuis que tu (as charpenté) les actes et les doctrines où (*i.e.* auxquelles) celui qui (les) veut soumettra (ses) choix *(varənə̄ṇg)*».

Y. 31, 12 : «là, celui qui ment ou celui qui dit la vérité, le savant ou l'ignorant, parlent selon leur cœur et leur pensée ; Ārmaiti (la Dévotion), qui se tient de près, s'entretient avec le Mainiiu, [...] (?)»[116].

Dans les actes et les doctrines charpentés par Ahura Mazdā, les choix humains *(varənə̄ṇg)* seront visibles ; aussi dans le jugement divin celui qui ment ou celui qui dit la vérité, le savant ou l'ignorant, parleront selon leur cœur et leur pensée. C'est-à-dire que toutes formes de déguisement humain et de fausse conscience y sont impossibles, tellement la clarté des choix importe à Mazdā. Tout cela serait incompréhensible sans la dimension de la liberté comme donnée de départ. Une précision me semble nécessaire : j'entends «liberté» dans le sens de condition de l'esprit inconditionnée et indéterminée, qui peut être directe dans une direction ou l'autre, c'est-à-dire indépendante d'un statut ontologique bon ou mauvais, et sans postuler à priori une conception moderne et occidentale de «liberté» qui serait anhistorique pour la période de l'Iran ancien.

L'articulation de la double dimension créative, *mainiiauua-* et *gaēiθiia-*, est fondée sur la conception avestique d'une «pensée active»,

[116] Cf. KELLENS – PIRART 1988, 115 ; 1991, 67-69.

qui, dans son indétermination primordialle, doit prendre conscience de l'existence d'un antagonisme, avant que *in actu, in mente*; tel antagonisme ne peut se résoudre qu'à travers une dialectique levant le conflit entre raison et ordre de la vie et, d'un autre côté, folie et désordre de la non-vie. Le monde iranien a trouvé, semble-t-il, une sorte de solution originale que l'on peut qualifier de para-philosophique ou pré-philosophique pour peu qu'on la compare à la tradition grecque de l'âge classique. Les catégories de l' «être» et du «non-être» y sont exprimées à travers un langage symbolique et dramatique et non pas sous la forme plus moderne et occidentale de l'argumentation théorétique.

Ce dualisme est exclu de la dimension vitale, qui en-soi manifeste (ou pour parler comme les philosophes, *réifie*) l'action créatrice de la Pensée Bénéfique (Spəṇta Mainiiu) et du Dieu suprême n'agissant que selon *aša-*.

Si le mal n'avait été appréhendé que comme conséquence d'une pensée négative sur le plan ontologique ou encore comme une possibilité d'un «avis» ou d'une «intention» humaine[117], alors le sens primitif de la limitation du pouvoir (contre)-créateur d'Aŋgra Mainiiu, s'étendant de la seule sphère mentale à l'œuvre d'anéantissement, aurait été perdu.

À partir d'une ontologie mauvaise il faudrait avoir, donc, une *hyle* mauvaise, s'essayant à une vie propre et alternative (caractérisée par tout le bagage érotique propre aux dualismes absolus et distinguée par une orientation sexophobique). Au contraire, la dimension abstraite de la contre-pensée négative représentée par Aŋgra Mainiiu et Aka Manah est exaltée dans la destruction de l'existence et par la propagation de la non-vie, actions subordonnées au plan de Spəṇta Mainiiu, Vohu Manah et au-dessus, Ahura Mazdā, le seul être vraiment doué de pouvoir créateur. La création divine et l'agression d'Aŋgra Mainiiu représentent ainsi le fruit dérivé d'une liberté (ou d'une indétermination) primordiale, à savoir la pensée *in se* et *per se*. Cette dernière manifestation de l'esprit est fondatrice d'une contradiction qui ne peut être résolue qu'à travers la dialectique de l'antagonisme entre vie et non-vie.

Ainsi, le dualisme éthique caractérisant l'orientation religieuse de la tradition zoroastrienne la plus ancienne se distingue avec éclat de la tradition postérieure. Celle-ci, dès l'Avesta récent, ainsi le Widēwdād, mais plus encore la littérature pehlevie, oppose frontalement Ohrmazd au méchant Ahreman. En effet, dans les Gāθā, si le choix primordial et la bataille qui s'ensuit, sont articulées au sein de l'antagonisme entre les deux Mainiiu, s'élève néanmoins au dessus d'eux et de toutes les manifestations célestes ou suprahumaines (tant positives quant négatives) une seule divinité, Ahura Mazdā. Le système de l'Avesta récent semble être

[117] KELLENS 1990, 105.

intermédiaire entre la religiosité gāθique et les cultes traditionnels car on y retrouve nombre d'anciens dieux indo-iraniens dont aucune mention n'est explicitée dans la littérature vieil-avestique. De plus, les Daēuua, s'émancipant de leur statut de «faux dieux», ont été démonisés avec, à leur tête, Aŋra Mainiiu, «démon des démons» : *daēuuanąm daēuuō* dans le Vd. 19, 1. Dans ces textes postérieurs la dimension de Spəṇta Mainiiu s'estompe au profit du mauvais jumeau, Aŋgra/Aŋra Mainiiu (> Ahreman), alors élevé au rang de chef des Daēuua et, *de facto*, promu antagoniste direct de Mazdā, comme le montre le passage bien connu de Plutarche où ʽΩρομάζης s'oppose à ʼΑρειμάνιος (*De Iside et Osiride*, chap. 46)[118].

4.4. Création et contre-création

On sait que le monde indo-iranien ancien n'a pas connu de doctrine où la création soit *ex nihilo*[119], comme cela est le cas dans le milieu juif et chrétien. Cette idée n'a jamais influencé la tradition zoroastrienne, y compris dans les périodes tardives. En fait, la cause fondatrice de l'acte créateur d'Ahura Mazdā n'est pas expliquée dans la littérature avestique et je crois qu'il serait vain d'essayer d'en percer la raison. On peut simplement, et en pure hypothèse, supposer que la création d'Ahura Mazdā fut considérée comme l'acte d'ordonnancement d'un état sans forme préexistante, dans lequel les principes représentés par *aša-* et *druj-* représentaient deux catégories abstraites manifestées par la discrimination primordiale des deux Mainiiu. Le cadre apparemment extra-

[118] Voir PLUTARQUE (FROIDEFONT 1988 : 218–219): καὶ δοκεῖ τοῦτο τοῖς πλείστοις καὶ σοφωτάτοις· νομίζουσι γὰρ οἱ μὲν θεοὺς εἶναι δύο καθάπερ ἀντιτέχνους, τὸν μὲν ἀγαθῶν, τὸν δὲ φαύλων δημιουργόν· οἱ δὲ τὸν μὲν [γὰρ] ἀμείνονα θεόν, τὸν δ' ἕτερον δαίμονα καλοῦσιν, ὥσπερ Ζωροάστρης ὁ μάγος, ὃν πεντακισχιλίοις ἔτεσι τῶν Τρωικῶν γεγονέναι πρεσβύτερον ἱστοροῦσιν. οὗτος οὖν ἐκάλει τὸν μὲν ʽΩρομάζην, τὸν δ' ʼΑρειμάνιον· καὶ προσαπεφαίνετο τὸν μὲν ἐοικέναι φωτὶ μάλιστα τῶν αἰσθητῶν, τὸν δ' ἔμπαλιν σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ, μέσον δ' ἀμφοῖν τὸν Μίθρην εἶναι· διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν Μεσίτην ὀνομάζουσιν [...]. «Telle est l'opinion des plus grands esprits, les uns croyant en l'existence de deux dieux en quelque sorte rivaux, l'un artisan du Bien, l'autre artisan du Mal, les autres appelant "dieu" le meilleur des deux, et l'autre "démon". C'est le cas, par exemple, du Mage Zoroastre, qui vécut, selon les historiens, cinq mille ans avant la Guerre de Troie. Il appelait le premier Hôromazès et le second Arimanios. Il ajoutait que, parmi les sensibles, c'est à la lumière que celui-là ressemble le plus, et celui-ci aux ténèbres et à l'ignorance, et qu'entre les deux il y a Mithra (c'est la raison pour laquelle les Perses appellent Mithra "le Médiateur" [...]». Cf. CLEMEN, 1920 : 48–49 ; ZAEHNER, 1955 = 1972 : 448–449 ; SCHLERATH, 1987 : 694.

[119] GNOLI 1963, 164–176.

mythologique de la littérature vieil-avestique témoigne d'une sorte de suspension au sujet du pourquoi de l'origine du monde. On n'y a pas de mythes de fondations, aucun accident primordial ; au contraire l'extériorité du mal de la création d'Ahura Mazdā, sa dimension hors du monde et extra-cosmique[120], lui confère le caractère d'une négativité absolue.

Dans le Y. 57, 17 il apparaît que «les deux Mainiiu, soit celui Spəṇta (bénéfique), soit celui Aŋra (mauvais), créèrent les (deux?) créations» *(mainiiū dāmąn daiδītəm yasca spəṇtō mainiiūš yasca aŋrō)*[121]. En outre, le premier chapitre du Widēwdād donne la série de pays créés par Ahura Mazdā parallèlement aux contre-créations d'Aŋra Mainiiu (*ahe paitiiārəm frākərəntat̰ aŋrō mainiiuš* «Aŋra Mainiiu produit le fléau [*paitiiāra-*] de cette [création d'Ahura Mazdā]»)[122]. Mais entre l'opération créatrice d'Ahura Mazdā et celle d'Aŋra Mainiiu (parfois nommé *duždāman-* «ayant une création mauvaise»), il y a – comme l'a plusieurs fois remarqué GNOLI (1995) – une grande différence sur les plans substantiel et qualitatif : la création vitale, la base fondamentale de la vie et de l'existence appartient à Mazdā, ainsi que les actes d'Aŋra Mainiiu, ouvrant à toutes sortes de calamités : l'hiver, les sauterelles, le doute, les larmes, les êtres mauvais, ou les ennemis des peuples iraniens, créations inférieures, à posteriori, dévolues au seul triomphe de la non-vie car leur but est la négativité absolue. Ainsi, l'existence d'Ahreman et de ses forces a dans le *gētīg* une fonction parasitaire sans qu'il n'y ait aucune création ahrimanienne véritable : ce que disent les Gāθā où à Mazdā appartient la vie *(gaiia-)* et à Aŋra Mainiiu la «non-vie» *(ajiiāiti-)*. Cette pseudo-création d'Aŋra Mainiiu peut être détruite par le *mąθra-* d'Ahura Mazdā (Vd. 19, 9). Voilà qui pose une contradiction apparemment irréductible avec les textes pehlevis (Bd.Ir., I, 27) où référence est faite à la fabrication (v. *kirrēnīdan*) par le même Ahreman d'un nombre de créatures démoniaques charpentées dans «les ténèbres matérielles» *(gētīg tārīgīh)*. En fait, ces monstres générés dans la «création» *gētīg* relèvent plutôt d'une nécessité formelle de symétrie où est attribué à Ahreman un acte négatif parallèle à celui d'Ohrmazd. Mais la nature implosive de cette création est bien évidente, car elle a été réalisée à travers une copulation d'Ahreman sur lui-même *(gētīg xwad-dōšagīh)*[123]. La dimension du mal reste donc dans le

[120] BIANCHI 1958, 25.

[121] Tr. pehl. [...] *mēnōgān dām dād [*ēwbar tā mēnōgān dām dād] kē spēnāg mēnōg ud kē-iz ganāg* [...] «[...] les Esprits créèrent la création [dès que les Esprits créèrent la création] soit l'Esprit qui est bénéfique soit l'Esprit qui est Mauvais [...]» (voir KREYENBROEK 1985, 85–86).

[122] KREYENBROEK 1985, 44–45.

[123] Voir SHAKED 1967, 232–233. Il faut remarquer que dans ce cas le mot *gētīg* assume un sens plus restrictif, qui ne se limite pas à la valeur étymologique de «vital» mais à celui postérieur de «physique», avec une acception d'origine secondaire, évident par sa connotation strictement négative.

contexte zoroastrien *extramundana*, puisque la négation radicale de la vie se place au dehors du monde et qu'elle ne peut être issue ni du monde d'Ohrmazd ni du principe vital du *gētīg*.

Ce n'est vraiment donc pas de chance si, comme déjà mentionné dans le Y. 57, 1, l'action produisant les deux créations *(dāmąn)* par les Esprits antagonistes s'opère sur le plan horizontal des deux Mainiiu, dépend donc de leur discrimination et ne fait pas intervenir Ahura Mazdā au niveau d'Aŋra Mainiiu, se posant face à lui comme un ennemi direct et de même dignité. La même orientation est attestée par Yt. 15, 43–44 :[124]

Yt. 15, 43 : *vaiiuš bā nąma ahmi aṣ̌āum zaraθuštra*
auuat̰ vaiiuš bā nąma ahmi yat̰ uua dąma vaiiemi
yasca daθat̰ spəṇtō mainiiuš yasca daθat̰ aŋrō mainiiuš
apaiiate nąma ahmi aṣ̌āum zaraθuštra
auuat̰ apaiiate nąma ahmi yat̰ uua dąma apaiiemi
yasca daθat̰ spəṇtō mainiiuš yasca daθat̰ aŋrō mainiiuš

«Vraiment je suis "Vayu" ("le Vent") par le nom, ô Zaraθuštra, partisan d'Aṣ̌a ;
pour cette raison "Vayu" de nom je suis vraiment, parce que je souffle[125] (à travers?) les deux créations,
(celle) que Spəṇta Mainiiu fit[126] et (celle) que Aŋra Mainiiu fit.
Je suis "Celui qui dispose" de nom, ô Zaraθuštra, partisan d'Aṣ̌a;
pour cette raison je suis "Celui qui dispose" de nom, parce que j'atteins les deux créations,
(celle) que Spəṇta Mainiiu fit et (celle) qu'Aŋra Mainiiu fit».

Yt. 15, 44 : *vanō.vīspā̊ nąma ahmi aṣ̌āum zaraθuštra*
auuat̰ vanō.vīspā̊ nąma ahmi yat̰ uua dąma vanāmi
yasca daθat̰ spəṇtō mainiiuš yasca daθat̰ aŋrō mainiiuš [...].

«Je suis de nom "Omnivainqueur", ô Zaraθuštra, partisan d'Aṣ̌a,
par cette raison "Omnivainqueur" de nom je suis, parce que je triomphe des deux créations, (celle) que Spəṇta Mainiiu fit et (celle) qu'Aŋra Mainiiu fit [...]».

Yt. 15, 44 : *vanō.vīspā̊ nąma ahmi aṣ̌āum zaraθuštra*
auuat̰ vanō.vīspā̊ nąma ahmi yat̰ uua dąma vanāmi
yasca daθat̰ spəṇtō mainiiuš yasca daθat̰ aŋrō mainiiuš [...].

[124] Cf. DARMESTETER 1892, 588–90 ; WOLFF 1910, 272–73 ; LOMMEL 1927, 152–153 ; WIKANDER 1941, 7–9. Littérature dans SCHLERATH 1968, II, 177–178. Voir aussi PANAINO 2002a, 73, 75–76.

[125] Voir KELLENS 1984, 89 n. 4 ; 138 n. 8.

[126] Cf. Y. 57, 17 ; Yt. 13, 76.

«Je suis de nom "Omnivainqueur", ô Zaraθuštra, partisan d'Aṣ̌a, par cette raison "Omnivainqueur" de nom je suis, parce que je triomphe des deux créations, (celle) que Spəṇta Mainiiu fit et (celle) qu'Aŋra Mainiiu fit [...]».

Par cohérence avec ce principe, ce procès duquel dérive dans la cosmologie sassanide la contre-création démoniaque, en particulier la parade des hordes de démons charpentés par Ahreman, n'a pas lieu dans la dimension positive de l'état *gētīg*, mais à l'état *mēnōg*, à travers une forme *gētīg* obscure, non de ce monde. L'armée des démons à la suite d'Ahreman pénètre en effet dans la création d'Ohrmazd pour la détruire, mais cette pénétration vient de l'extérieur de la calotte cosmique en la perçant du côté septentrional[127]. La description de cette attaque, pas banale, témoigne d'une continuité dans les adaptations les plus dramatiques et mythologiques de la bataille cosmique entre Ohrmazd et Ahreman, de la non-appartenance du principe du mal et de la *druj-* à la création fondée sur l'ordre cosmique. Ainsi, nonobstant ces différences, le monde zoroastrien de l'époque sassanide a conservé, je crois l'avoir démontré, un grand nombre de ses racines les plus anciennes.

[127] PANAINO 1998, 71 avec littérature.

CONCLUSIONS

Pour conclure ces quatre leçons, permettez-moi de m'exprimer sur les points ici acquis. Notre approche a permis de dégager dès la littérature vieil-avestique une très grande importance accordée à la parole divine d'Ahura Mazdā telle qu'elle fut transmise à Zaraθuštra. Cette importance s'exprime en pleine concomitance tant sur le plan doctrinal que rituel afin de mieux mettre en relief le rôle central qu'occupent en cette religion parole et pensée. Le centre du *yasna-*, à savoir la récitation du corpus vieil-avestique, est fondé en effet sur une liturgie de la parole, où les gestes sont réduits au minimum ou à rien et le sacrifice est intériorisé dans un élan extatique voire initiatique. Ce cadre spéculatif est confirmé par certains passages dans lesquels le prêtre, le chantre (mais peut-être aussi le sacrifiant), se donne lui-même (en tous cas son *uruuan-* et sa *frauuaṣ̌i-* mais aussi son *uštăna-* «vitalité» dans le Y. 33, 14) à Ahura Mazdā, en confirmant la dimension intériorisée du sacrifice de la parole, et à la parole.

Cette dimension rituelle est spéculative, initiatique et méditative. Spéculative, parce qu'elle donne une connaissance (apparemment) directe du monde divin. Initiatique parce que, comme on peut l'imaginer, en pratiquant ce rituel, les prêtres trouvaient des états de conscience transcendés par le sacrifice lui-même, surtout à l'égard du milieu, défendu à la communauté laïque, du *yasna-* (ce qu'il est encore aujourd'hui). Méditative, parce que l'existence d'une liturgie de la parole nous démontre que le rituel, instrument de la rencontre des dieux et des hommes, imposait la réflexion attentive et extatique du Mąθra d'Ahura Mazdā.

L'architecture dégagée ici de le tradition mazdéenne partage nombre de ses aspects significatifs avec le monde indien, mais son cadre doctrinal s'est autrement développé à travers l'opposition entre *aṣ̌a-* et *druj-*, puis entre la vie et la mort ou la non-vie, ce qui marqua l'antagonisme entre la création d'Ahura Mazdā et la bonne discrimination de Spəṇta Mainiiu contre l'activité négative et mortifère d'Aṇgra Mainiiu et des Daēuua. Cette opposition n'est pas seulement rituelle, parce que le rituel, surtout dans sa dimension liturgique, reste l'expression d'un primat accordé à la pensée religieuse, mais elle est plutôt éthique et morale, en ce sens que le bon agencement, *aṣ̌a-*, n'est pas seulement à mon avis une règle énoncée en vue d'obtenir un bon résultat du *yasna-*, une technique rituelle, mais aussi et surtout un principe cosmologique omniprésent qui fonde la réalité. Ce principe est la clef de l'existence humaine en déterminant par conséquent les règles de la vie, l'éthique et la morale, concepts dont nous ne pouvons pas faire une distinction précise dans le milieu du monde vieil-iranien.

INDEX

Index des textes et des passages cités

Taittirīya Brāhmaṇa

Maitrāyaṇī-Saṃhitā

Avesta

Textes pehlevis et en Moyen Perse Manichéen

Sources grecques

Proto-indo-iranien

Védique et sanskrit

Avestique

Vieux-Perse

Pehlevi

Parthe

Sogdien

Grecque

Latin

Allemand

Index géneral